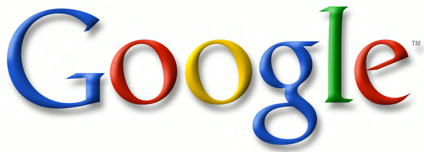
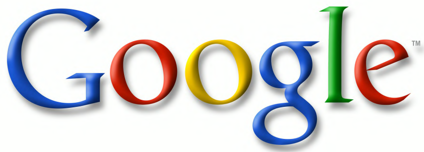





HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

# Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung

Von

Dr. Arnold Kowalewski,
Privatdozenten der Philosophie
an der Universität Königsberg



Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908

# Arthur Schopenhauer
## und seine Weltanschauung.

---

Von

Dr. **Arnold Kowalewski,**
**Privatdozenten der Philosophie**
**an der Universität Königsberg.**



Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung.
1908.

Meinen lieben Eltern.

# Vorwort.

Die Anregung zu dem vorliegenden Buche gaben mir die Schopenhauer-Vorlesungen, die ich unlängst an der hiesigen Universität hielt. Ich habe mich bemüht, die Hauptlehren des großen Philosophen möglichst klar darzustellen und kritisch zu beleuchten. Auseinandersetzungen mit der Literatur über Schopenhauer sind absichtlich beiseite gelassen. Ich glaubte am ehesten einige neue Gedanken finden zu können, indem ich mich in Schopenhauer selbst vertiefte. Die dem Kapitel über Schopenhauers Pessimismus angefügten „Empirischen Sondierungen" bringen zugleich eine kleine Ergänzung meiner „Studien zur Psychologie des Pessimismus" (Wiesbaden, 1904). Sie wollen aber nur eine rohe Interimsleistung sein. Eine exakte Fortführung jener „Studien", für die mir namentlich Külpes Kritik in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" so wertvolle Winke gab, erfordern natürlich ganz andere Zurüstungen.

Schopenhauers Werke (WW.) und Nachlaßbände (N.) sind nach der bekannten Reclam-Ausgabe von Grisebach zitiert.

Königsberg i. Pr., den 16. Februar 1908.

**Arnold Kowalewski.**

# Inhaltsverzeichnis.

Unter allen nachkantischen Philosophen dürfte sich kaum jemand so großer Popularität erfreuen wie Arthur Schopenhauer. Die wissenschaftlichen Vertreter der Philosophie blicken freilich noch vielfach mit Geringschätzung oder wenigstens mit Mißtrauen auf diesen „düstern Genius“ und seine Leistungen.

Sie vermissen an seinem System Strenge und Genauigkeit der Gedankenführung. Ihr kritischer Spürsinn hat rasch Schwächen und Widersprüche aller Art herausgefunden.

Auch mit der Person des Philosophen ist man scharf ins Gericht gegangen. So wird vor allem auf das Mißverhältnis zwischen Leben und Lehre hingewiesen. Der Pessimist Schopenhauer war durchaus kein weltflüchtiger Asket. Er wußte in praxi sehr wohl die Güter dieses Lebens zu schätzen und zu genießen. Mit allen Fasern der Seele strebte er nach dem Glück, das er theoretisch für unmöglich hielt. Sein Glücksstreben berührt um so peinlicher, als ihm eine gewisse philisterhafte Behaglichkeit anhaftet. Man hätte mindestens mehr Großzügigkeit erwartet. Auch die rücksichtslose Art, in der Schopenhauer persönliche Interessen wahrnahm, wirft kein besonders günstiges Licht auf seinen Charakter. Gewöhnlich pflegt sich mit zunehmendem Alter das Mißverhältnis zwischen Leben und Lehre zu mildern. Bei Schopenhauer kann man das Gegenteil beobachten. Je älter er wurde, desto energischer und offener äußerte sich seine optimistische Lebensstimmung. Die literarischen Erfolge befriedigten ihn tief, und er wünschte noch recht lange zu leben trotz seiner theoretischen Ueberzeugung von der Wertlosigkeit des Lebens. Macht das nicht Schopenhauers pessimistische Lehre verdächtig? Liegt nicht die Vermutung nahe, daß sie nur ein vorübergehendes subjektives Stimmungsprodukt war?

Andererseits wieder hat Schopenhauer, wie man nach-

weisen zu können glaubt, von Natur gewisse krankhafte Anlagen gehabt. Er neigte zu unmotivierten Angstanfällen. Sein Gemüt war übermäßig reizbar. Man will hiermit gewisse Extravaganzen der Schopenhauerschen Philosophie in Zusammenhang bringen. Ein Grund mehr dafür, die ganze Lehre des Denkers nicht ernst zu nehmen.

Diese Einwände gegen Schopenhauer sind gewiß nicht unberechtigt, aber doch etwas übertrieben.

Laxheiten und Ungenauigkeiten finden sich bei allen philosophischen Klassikern. Das größte philosophische Werk der Weltliteratur, Kants Kritik der reinen Vernunft, ist vielleicht zugleich das widerspruchsvollste. Man darf auf dunkle Fragen eben nicht gleich sonnenklare Antworten verlangen. Und Dunkelheiten und Widersprüche regen zum Nachdenken und Weiterdenken an.

Das Mißverhältnis zwischen Leben und Lehre läßt sich bei Schopenhauer zwar nicht wegleugnen. Es muß aber bemerkt werden, daß er selbst dieses Mißverhältnis ehrlich eingestand, ohne den höheren Standpunkt als Ideal fallen zu lassen. Zu seinem Jünger Frauenstädt erklärte er: „Ich habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger." Und rührend ist, was sein Biograph Gwinner (Schopenhauers Leben, Leipzig 1878, S. 396) berichtet: „Nie vergesse ich meinen Freund, als er einst bei mir das Bild Rancés, des Abtes von La Trappe, sah und mit einer schmerzlichen Geberde sich wegwendend sagte: „Das ist Sache der Gnade!" Ich meine, hiernach darf man über unsern Philosophen nicht zu scharf urteilen.

Was endlich die krankhaften Züge in seinem Wesen anbetrifft, so werden auch diese in einem milderen Lichte erscheinen, wenn man die Tatsachen sorgfältig nachprüft. Es ist begreiflich, daß hier tendenziöse Schwarzmalerei manches entstellt hat. Auch sonst neigt man vielfach dazu, einen Autor für abnorm zu erklären, dessen Lehre sich von der geltenden Durchschnittsmeinung entfernt.

So haben also die wissenschaftlichen Philosophen kein Recht, sich von Schopenhauer vornehm zurückzuhalten.

Daß er ein Liebling unserer Gebildeten geworden ist, be-

ruht keineswegs auf einer Geschmacksverirrung. Es verrät sich darin ein gesunder Instinkt. Tatsächlich treten uns bei Schopenhauer mehrere bedeutsame Züge entgegen, die z. T. für alle Philosophen vorbildlich sein können.

Ein erster wichtiger Zug ist die systematische Konzentration aller philosophischen Betrachtungen. Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" umspannt sämtliche Grundprobleme der Welt- und Lebensanschauung. Erkenntnistheorie, Metaphysik, Aesthetik und Ethik sind hier zu einem einzigen großen Bau vereinigt. Es gibt nur wenige Bücher, die man an allgemeinem philosophischen Gehalt mit Schopenhauers Werk vergleichen kann. Die meisten Philosophen haben sich in Teiluntersuchungen zersplittert, diese oder jene Probleme für sich bearbeitet, ohne eine letzte Zusammenfassung zu versuchen. Drei Werke lassen sich vielleicht mit Schopenhauers Buch in eine Reihe stellen: Platons Republik, Spinozas Ethik und Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Fähigkeit zu systematischer Konzentration ist die natürliche Voraussetzung alles echten Philosophierens. Daß Schopenhauer diese Fähigkeit in so hohem Maße besaß, stempelt ihn zu einem erstklassigen Philosophen.

Ein zweiter bemerkenswerter Zug bei Schopenhauer ist das Streben, die philosophischen Entwicklungen mit den Ergebnissen der positiven Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, in Einklang zu bringen. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich von den spekulativen Philosophen seiner Zeit, die die empirische Forschung geringschätzten. Deshalb ist das Studium Schopenhauers für den Naturforscher so interessant. Zwar fehlte dem Philosophen für die Wichtigkeit der mathematischen Seite der Naturwissenschaften das rechte Verständnis. Auch der Gedanke einer kontinuierlichen Entwicklung der Organismen im Sinne der modernen Biologie war ihm fremd. Aber gerade, weil er die naturwissenschaftlichen Tatsachen nach seiner Willensphilosophie auf eine selbständige Art zu deuten suchte, konnte er manche neuen Anregungen geben.

Ein dritter hervorstechender Zug bei Schopenhauer ist seine erstaunliche Belesenheit in der Weltliteratur im weitesten Sinne. Wer seine Schriften liest, kann sich dadurch eine um-

fassende allgemeine Bildung erwerben. Schopenhauer ist nicht so originalitätssüchtig, daß er die Anführung fremder Gedanken geflissentlich vermeidet. Wo ein Dichterwort oder Sprichwort eine abstrakte Bemerkung deutlich und anschaulich machen kann, wird es zitiert. Und wie fein abgewogen sind die literarisch-ästhetischen Urteile, die oft so ganz im Vorbeigehn gefällt werden!

Viertens ist zu konstatieren, daß Schopenhauer auf künstlerische Darstellung Wert legt, ja daß er die Philosophie überhaupt als Kunst versteht und handhabt. Seine Schriften gewähren einen hohen ästhetischen Genuß. Die kunstreich verschlungenen langen Perioden werden zwar dem modernen Geschmack nicht mehr zusagen. Wir bauen heute kürzere Sätze, weil wir den Schreibstil nach dem Sprechstil zu formen pflegen. Aber beim langsamen Nachlesen kommen noch immer die kunstvollen, langen Perioden zu ihrer Geltung. Doch das ist nur eines von den vielen ästhetischen Reizmitteln, über die Schopenhauer mit Virtuosität verfügt. Man denke vor allem an die mannigfachen Bilder, Wortspiele und Gleichnisse.

Und die gefällige Eleganz soll bei Schopenhauer nicht etwa sachliche Ungründlichkeit verdecken. Er war im Gegenteil in den Vorbereitungen zu seinen Schriften sehr gewissenhaft. Wir besitzen hierüber authentische Erklärungen. So äußerte er in einem Gespräch mit Frauenstädt: „Man sieht es meinen oft nur wenige Seiten einnehmenden Erörterungen der wichtigsten und schwierigsten metaphysischen Probleme gar nicht an, welche ungeheuren Studien ihnen vorausgegangen sind. Aber so habe ich es stets gehalten; stets habe ich mich erst mit einem Gegenstande genau bekannt gemacht, ehe ich über denselben geschrieben. Einen Winter lang habe ich z. B. bloß antike griechische Tragödie getrieben, behufs meiner wenigen Seiten im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ über das Trauerspiel; ein ander Mal habe ich Generalbaß getrieben, behufs meiner Metaphysik der Musik usw.“ (Schopenhauers Gespräche, herausg. von Grisebach, 2. Aufl., S. 19). Bei einer anderen Gelegenheit sagte er: „Man sieht es meinem Kopfe an, daß ich viel in meinem Leben gearbeitet habe. Die Arbeit ist mir aus dem Gesichte zu lesen.“ Ein Engländer saß ihm einst

an der table d'hôte gegenüber, ohne ihn zu kennen, und nachdem er ihn eine Weile aufmerksam angesehen, bemerkte er zu ihm: „Herr, Sie müssen ein großes Werk vollendet haben.“ (Ebenda S. 23.)

Ein fünfter charakteristischer Zug bei Schopenhauer ist der Sinn für die mystische Seite der Wirklichkeit. Er gehört nicht zu den Denkern, die sich mit geheimnisvollen Erscheinungen nur durch Leugnen oder Ignorieren abfinden. Er hat den Mut, sich selbständig darüber zu orientieren. Wie gründlich er dabei war, ersehen wir aus folgender Aeußerung zu Frauenstädt: „Ich mache schon seit zwei Jahren Studien über Somnambulismus, Geistersehen und die damit verwandten Erscheinungen, behufs einer metaphysischen Erklärung derselben. Diese wird zwar nur einige Bogen im Druck einnehmen; aber um diese wenigen Bogen schreiben zu können, mußte ich doch zuvor das ganze weite Gebiet dieser Erscheinungen durchwandern und die ältere und neuere Literatur über dieselben durchnehmen.“ (Ebenda S. 19.) Diese gründliche, vorurteilsfreie Art Schopenhauers sollten sich alle Philosophen in ähnlichen Fällen zum Muster setzen.

Als sechsten bedeutsamen Zug möchte ich die Erlösungslehre hervorheben, in der die Schopenhauersche Philosophie gipfelt. Diese Lehre verleiht dem Ganzen eine ungeahnte ethische Höhe. Fast möchte man sagen, daß hier die Philosophie in Religion übergeht. Wie gehässig sich auch Schopenhauer vielfach über das kirchliche Christentum ausgesprochen hat, in seiner Erlösungslehre hat er selbst unfreiwillig gezeigt, daß die Philosophie in ihrer höchsten ethischen Zuspitzung auf Ideen hinführt, die dem christlichen Glauben verwandt sind. Leider ist dieser edelsten Seite des Schopenhauerschen Systems bisher mehr negatives als positives Interesse entgegengebracht worden. Und doch liegen hier fruchtbare Anregungen für eine neue Bearbeitung des Konflikts zwischen Glauben und Wissen vor.

Alle diese Momente lassen eine Beschäftigung mit Schopenhauer höchst wertvoll erscheinen. Dazu kommt nun noch eine interessante historische Doppelbeziehung.

Einerseits stellt sich uns Schopenhauer als ein Fortbildner der kantischen Philosophie dar. Es kann von ihm aus rückwärts die größte Epoche der ganzen Philosophiegeschichte beleuchtet werden. Die vielumstrittenen Lehren des Königsberger Weltweisen lassen sich nach ihrer Keimfähigkeit am besten abschätzen, wenn man ihre historischen Früchte prüft. Dazu bietet Schopenhauers Philosophie reiche Gelegenheit. Andererseits fällt von Schopenhauer aus auch nach vorwärts Licht auf den neusten Modephilosophen, auf Nietzsche. Durch das Studium der „Welt als Wille und Vorstellung“ wurde Nietzsche zum ersten Mal für die Philosophie begeistert. Die dritte von Nietzsches „unzeitgemäßen Betrachtungen“ führt den Titel „Schopenhauer als Erzieher“, ein schönes Zeichen der Pietät gegen den großen Philosophen. Ist in diesem Essai auch vieles stark idealisiert, so hat doch das, was Nietzsche über die Wirkung der Schopenhauerlektüre bemerkt, vollkommene Naturwahrheit. „Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden“, so heißt es dort, „umfängt uns beim ersten Tone seiner Stimme; es geht uns ähnlich wie beim Eintritt in den Hochwald, wir atmen tief und fühlen uns auf einmal wiederum wohl. Hier ist eine immer gleichartige stärkende Luft, so fühlen wir; hier ist eine gewisse unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die in sich zu Hause und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind: im Gegensatz zu den Schriftstellern, welche sich selbst am meisten wundern, wenn sie einmal geistreich waren, und deren Vortrag dadurch etwas Unruhiges und Naturwidriges bekommt. Ebensowenig werden wir, wenn Schopenhauer spricht, an den Gelehrten erinnert, der von Natur steife und ungeübte Gliedmaßen hat und engbrüstig ist und deshalb eckig, verlegen oder gespreizt daher kommt.“ Soweit Nietzsches Urteil. Mag es mit dazu beitragen, uns für den großen Philosophen zu begeistern. Die Begeisterung ist die wichtigste Vorbedingung jeder fruchtbringenden Beschäftigung. Bei aller Begeisterung für die Größe Schopenhauers wollen wir aber zugleich kritische Besonnenheit bewahren und die Licht- und Schattenseiten gleichmäßig hervorheben.

Zunächst haben wir den Lebens- und Bildungsgang des

Philosophen zu betrachten. Die Biographie ist hier kein historischer Luxus. Sie ist zur vollen Würdigung der Philosophie Schopenhauers unerläßlich. Gerade weil in manchen Punkten der Zusammenhang zwischen Leben und Lehre dunkel und widerspruchsvoll ist, bedarf es einer scharfen Prüfung des biographischen Tatsachenmaterials.

Natürlich kann ich die Lebensgeschichte Schopenhauers nicht neu erfinden, sondern muß mich an die Ueberlieferung halten. Die wichtigste und reichhaltigste Quelle für die Schopenhauer-Biographie ist das Buch von Gwinner, das in der ersten Auflage (1862) den Titel führte: „Arthur Schopenhauer, aus persönlichem Umgange dargestellt", in der zweiten umgearbeiteten und vermehrten Auflage (1878) „Schopenhauers Leben" betitelt wurde. In der Sammlung „Geisteshelden" (Berlin, E. Hofmann & Co.) hat ferner Grisebach (der Herausgeber der Werke Schopenhauers in Reclams Universalbibliothek) 1897 den Band „Schopenhauer" bearbeitet und dazu noch 1905 ein Supplement geliefert. Er ist ein gründlicher Forscher, hat manche Unrichtigkeiten Gwinners beseitigt und auch neue Einzelheiten gebracht. Für die Frage nach der pathologischen Veranlagung Schopenhauers ist besonders interessant die Schrift des bekannten Nervenarztes und Essaiisten P. J. Möbius „Über Schopenhauer" (mit 12 Bildnissen), Leipzig 1899. Reiches authentisches Material zur Biographie bieten die Briefe und Gespräche des Philosophen in den Ausgaben von Schemann und Grisebach.

Als Grundgerüst meiner Darstellung habe ich neben Gwinner hauptsächlich das uns überlieferte curriculum vitae benutzt, das Schopenhauer seinerzeit der Berliner philosophischen Fakultät einreichte.

---

## Erster Abschnitt.

# Schopenhauers Lebens- und Bildungsgang.

### I. Kapitel.

### Jugendjahre bis zur Universitätszeit.

(1788—1809.)

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 zu Danzig geboren. Der Vater, Heinrich Floris Schopenhauer, war ein angesehener Kaufmann. Er hatte seinen Sohn zu dem gleichen Beruf vorherbestimmt. Darum gab er ihm den Namen Arthur, im Hinblick auf den künftigen Firmentitel, „weil dieser Name in allen Sprachen der nämliche bleibe". Die Mutter, Johanna geb. Trosiener, Tochter eines Kaufmanns und Ratsherrn, war fast 20 Jahre jünger als ihr Mann, den sie achtete und ehrte, aber eigentlich nicht liebte. Dadurch kam aber kein Mißton in das Zusammenleben. Die beiden vertrugen sich sehr gut und ließen ihrem Sohne eine sorgfältige Erziehung angedeihen, die allerdings von dem gewöhnlichen Schema etwas abwich. Der alte Schopenhauer, selbst ein freidenkender weitgereister Weltmann, wollte auch dem Sohne einen weiten Horizont verschaffen. „Mein Sohn soll im Buche der Welt lesen", so sagte er, ohne zu ahnen, daß diese Worte abseits von der Sphäre kaufmännischer Bildungszwecke so herrliche Erfüllung finden sollten.

Die ersten Jahre verlebte der kleine Knabe größtenteils auf dem Lande bei Danzig. Die Eltern hatten nämlich in Oliva ein idyllisch gelegenes Landhaus und auch die Großeltern mütterlicherseits besaßen ein Herrenhaus mit landwirtschaftlichem Betrieb auf dem Stuthofe. Daß der Landaufenthalt eine günstige

Bedingung für die körperliche und geistige Entwicklung des jungen Schopenhauer war, bedarf wohl keines besonderen Nachweises.

Leider fand das behagliche Leben in der ländlichen Stille bald einen jähen Abschluß. Heinrich Floris Schopenhauer wanderte nämlich als freier Republikaner 1793 mit seiner Familie nach Hamburg aus, kurz bevor Danzig von den preußischen Truppen okkupiert wurde und seine Selbständigkeit verlor.

Aber auch an dem neuen Wohnsitz kam die Familie nicht recht zur Ruhe. Es wurden viele Re isen nach auswärts gemacht. Besonders die etwas leicht veranlagte, auf Zerstreuungen und Wohlleben gerichtete Frau Johanna Schopenhauer konnte wohl an einer seßhaften Existenz keinen Geschmack finden. Ihr zu Liebe führte man daher eine Art Nomadenleben. Aber der alte Schopenhauer dachte bei den vielen Reisen auch an die Bildung des Sohnes, worauf schon der vorhin angeführte Ausspruch vom Lesen im Buche der Welt hindeutet.

Als 1797 noch eine Tochter geboren wurde, nahm der Vater den Knaben aus der Obhut der Mutter fort und brachte ihn nach Frankreich in das Haus eines Geschäftsfreundes in Havre. Dieser ließ den Kleinen mit seinem gleichaltrigen Sohne zusammen privatim unterrichten. Noch später hat Arthur Schopenhauer diesen Aufenthalt in Havre als den schönsten Teil seiner Kindheit bezeichnet. Die leichte, elegante französische Art sagte ihm offenbar zu. Sie paßte ja auch vorzüglich gerade für diese regsame Altersstufe. Der kleine Schopenhauer lebte sich hier so in das Französische ein, daß er bei der Rückkehr nach Hamburg (1799) nicht mehr seine Muttersprache beherrschte und sich erst wieder daran gewöhnen mußte.

In Hamburg bezog er dann eine Privatschule, die für angehende Kaufleute bestimmt war. Das Lateinische wurde hier etwas stiefmütterlich behandelt, entsprechend den praktischen Zielen der Anstalt. Nur eine Stunde wöchentlich war dafür angesetzt.

Schon im nächsten Jahre fand das ruhige Schulleben eine Unterbrechung. Die Eltern machten eine dreimonatige Reise nach Hannover, Kassel, Weimar, Karlsruhe, Prag, Dresden, Berlin, Leipzig, und nahmen den Sohn mit.

In jener Zeit stellte sich bei Schopenhauer ein unwiderstehlicher Drang zum gelehrten Studium ein. Er bat, unterstützt von dem Leiter der erwähnten Privatschule, seinen Vater, ihn nicht Kaufmann werden zu lassen. Dieser faßte die Sache als vorsichtiger Geschäftsmann an. Da nach seiner Meinung die Zukunft des Sohnes in der Gelehrtenlaufbahn unsicher war, so wollte er ihm zur Sicherung seiner Existenz eine Stiftspfründe verschaffen. Da sich nicht rasch ein Abschluß in dieser Angelegenheit erzielen ließ, machte er vorläufig einen listigen Vorschlag. Arthur solle entweder gleich in ein Gymnasium gehen, oder aber auf den Gelehrtenberuf definitiv verzichten, dafür aber eine große interessante Reise mitmachen und dann in ein Kaufmannsgeschäft eintreten. Das war für den Fünfzehnjährigen doch eine zu schwere Versuchung.

Er entschied sich, wie es der Alte erwartet hatte, und trat die versprochene Reise im Mai 1803 mit den Eltern an. Es ging nach Holland, England, Belgien, Frankreich, Schweiz, Oesterreich, Deutschland. Die Einzelheiten dieser langen Tour, die sich bis zum Jahre 1805 ausdehnte, hat Johanna Schopenhauer nachmals in einem vielgelesenen Buch geschildert auf Grund sorgfältiger Tagebuchnotizen.

Die wichtigste Episode der Reise knüpfte sich an den Aufenthalt in London. Hier trennten sich nämlich die Eltern auf drei Monate von ihrem Sohn und machten allein einen Abstecher ins Innere von England und nach Schottland. Arthur wurde in das Haus eines Geistlichen in der Nähe von London gegeben. Dort sollte er vor allem gründlich Englisch lernen, was ihm auch in den drei Monaten gelang. Das streng religiöse Zeremoniell des dortigen Lebens, das mit der leichten französischen Art so stark kontrastierte, stieß den Jüngling ab. Hier hauptsächlich scheint Schopenhauers späterer giftiger Haß gegen das kirchliche Christentum seine erste Nahrung gefunden zu haben. Es war entschieden eine unglückliche Fügung, daß auf solche Weise sein religiöser Sinn erstickt wurde. Im übrigen hatte Schopenhauer bei dem englischen Geistlichen Gelegenheit zu allerlei Künsten und auch körperlichen Übungen.

Er scheint sich damals besonders in die schöne Literatur vertieft zu haben, und zwar so sehr, daß selbst seine kunst-

sinnige Mutter etwas bremsen mußte. Sie schrieb am 4. August 1803 an den Sohn:

„Ich gestehe, die Beschäftigung mit den Meisterwerken des Genius ist äußerst reizend, aber wer sich zu anhaltend damit abgibt, verliert am Ende allen Geschmack an ernsteren Dingen, und glaube mir, Schiller selbst wäre nie, was er ist, wenn er in seiner Jugend nur Dichter gelesen hätte; er sagt ja selbst: ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst, und Du mußt jetzt hinein ins ernste Leben, und wahrlich, es wird Dir mehr als ernst, es wird Dir unerträglich vorkommen, wenn Du Dich schon so frühe gewöhnst, Deine Stunden alle mit der Kunst zu vertändeln. Du bist nun 15 Jahre alt, Du hast schon die besten deutschen, französischen und zum Teil auch englischen Dichter gelesen und studiert, und doch, außer den Schulstunden, kein einziges Buch in Prosa, einige Romane ausgenommen, keine Geschichte, nichts als was Du etwa lesen mußtest, um bei Herrn Runge zu bestehen. Das ist nicht recht. Du weißt, ich habe Gefühl fürs Schöne, ich freue mich, daß Du es von mir vielleicht geerbt hast; aber dies Gefühl kann uns nun einmal in dieser Welt, wie sie ist, nicht zum Leitfaden dienen. Das Nützliche muß vorangehen, und alles in der Welt wollte ich Dich lieber werden sehen als einen sogenannten Bel-esprit.“ (Gwinner, Schopenhauers Leben, S. 22 f.)

Dies die interessante Mahnung der Mutter, die sich offenbar mehr als ihr Mann um die innere Bildung des Sohnes bekümmerte. Der alte Schopenhauer achtete mehr nur auf Aeußerlichkeiten. Er kritisierte z. B. die verschnörkelte Handschrift Arthurs.

Nach der dreimonatigen Trennung reisten sie wieder alle zusammen auf der schon angegebenen Route. Besonders genußvoll scheint die Reise durch Südfrankreich gewesen zu sein. Zuletzt begab sich Arthur im September 1804 mit der Mutter allein nach seiner Geburtsstadt Danzig, wo er konfirmiert wurde. Im Dezember des gleichen Jahres ging es zurück nach Hamburg.

Nun mußte aber Arthur auch sein Versprechen halten, das er vor der großen Reise gegeben hatte, und sich zum Kaufmann ausbilden lassen. Er wurde Januar 1805 Lehrling beim Senator Jenisch.

Begreiflicherweise sagte ihm das neue Leben wenig zu. Es fehlte vor allem jede Spur von Neigung zum kaufmännischen Beruf. Der Zwang der kleinen geschäftlichen Pflichten mußte nach dem freien ungebundenen Reiseleben besonders peinvoll empfunden werden. Schopenhauer gibt selbst in dem Lebenslauf, den er später seinem Habilitationsgesuch beifügte, folgende launige Schilderung aus dieser Zeit der Knechtschaft:

„Nie hat es einen schlechteren Handlungsdiener gegeben als mich. Meine ganze Natur widerstrebte diesen Geschäften. Immer auf anderes gerichtet, vernachlässigte ich meine Obliegenheiten und war Tag für Tag darauf bedacht, Zeit zu gewinnen, die ich zu Hause den Büchern widmen oder in der ich mich wenigstens an Gedanken und Phantasien weiden könne. Auch hatte ich auf dem Komptoir immer Bücher versteckt, an denen ich mich, sobald ich unbewacht war, ergötzte. Als der berühmte Stirnschauer und Urheber der Schädellehre, Gall, in Hamburg Vorlesungen hielt, war ich, meinen Lehrherrn täglich mit listigen Täuschungen hintergehend, in allen Stunden anwesend."

Wie sehr Schopenhauer auch auf Selbsthilfe in der peinvollen Lage bedacht war, so bemächtigte sich seiner doch eine tiefe Verstimmung, die ihn auch seiner Umgebung lästig machte. Dazu kam nun bald ein erschütternder Trauerfall in der Familie.

Der alte Schopenhauer starb am 20. April 1805, und zwar fiel er unter merkwürdigen Umständen aus einer Speicheröffnung ins Wasser und ertrank. Da er in seinen letzten Jahren gewisse abnorme Geisteszustände zeigte, vielleicht im Zusammenhang mit einem Ohrenleiden, so hat man vermutet, daß er Selbstmord beging. Der Schopenhauerbiograph Gwinner glaubt durch die ihm indirekt bekannt gewordenen Aeußerungen der Witwe und des Sohnes diese Vermutung bestätigen zu können. Möbius, der hier als Sachverständiger urteilen kann, hält den Selbstmord auch für wahrscheinlich.

Wie dem auch sei, jedenfalls wurde die drückende Situation des jungen Schopenhauer vorläufig nur verschlimmert. Denn jetzt glaubte er schon aus Pietät gegen den Toten nicht sogleich den Beruf wechseln zu dürfen. Seine Energie war durch die Trauer gebrochen. Er dachte auch, daß er bereits zu alt

geworden sei, um die Vorbereitung zum gelehrten Studium noch nachholen zu können. So schleppte er sich denn noch zwei Jahre in dumpfer Verstimmung bei dem kaufmännischen Lehrherrn hin.

Frau Schopenhauer hatte nach dem Tode des Mannes 1806 mit ihrer achtjährigen Tochter in Weimar eine neue Heimat gefunden. Sie eroberte sich rasch eine hervorragende gesellschaftliche Stellung. Die berühmtesten Männer verkehrten in ihrem Hause, darunter Goethe, Wieland und die beiden Schlegel. Selbst bei Hofe fand sie Zutritt. Auch als Schriftstellerin machte sie sich einen Namen. Der feinsinnige Kunst- und Literaturkenner Fernow wurde ihr intimer Freund. Dieser Mann war es, der in bedeutsamer Weise Arthur Schopenhauers Leben eine neue Wendung geben sollte.

Die Klagebriefe, welche Frau Schopenhauer von ihrem Sohne aus Hamburg erhielt, veranlaßten sie, den Rat des Freundes zu erbitten. Fernow sprach sich in einem längeren Gutachten dahin aus, daß es keineswegs zu spät sei, den Beruf zu wechseln. Die Gymnasialbildung könne ein fleißiger junger Mann in zwei Jahren nachholen.*) Das reifere Alter beim Ein-

---

*) Übrigens hat auch Goethe, und zwar wenige Monate vor Fernows Gutachten, dem jungen Schopenhauer in dieser Hinsicht eine Prognose gestellt, die aber keineswegs so günstig lautet. Johanna Schopenhauer erstattet darüber selbst am 19. Dezember 1806 ihrem Sohne folgenden Bericht:

„Letzt sprach man bei mir vom Latein, wie notwendig es wäre, und wie wenig es jetzt gelernt würde, ich sagte, Du hättest es in deiner Kindheit durchaus nicht lernen können, obgleich Du lebende Sprachen sehr leicht vollkommen begriffest, Goethe sagte, es wundere ihn nicht, es wäre ungeheuer schwer, da hülfe keine Methode, die ganze Kindheit müsse darauf zugebracht werden, denn wenn zehn Louisd'or auf einem Tisch liegen, kann man sie leicht einstreichen, aber wenn sie tief in einem alten Brunnen liegen und Steine, Schutt und Gebüsch obendrauf, dann ist's ein ander Ding, ein Kind kriecht dann wohl mühsam hinein, aber ein Erwachsener muß es bleiben lassen. Ich sagte, Du hättest Lust, es noch zu lernen, ich wolle Dir aber abraten, das sollte ich auch nicht tun, sagte er, es bliebe doch immer etwas hängen, und wenn Du es noch tun wolltest, so wäre es sehr gut und nützlich, obgleich Du es zur Vollkommenheit nicht bringen können wirst." (Schopenhauer-Briefe, herausg. von Schemann, Seite 53.)

tritt in das Universitätsstudium sei sogar ein Vorteil. Frau Schopenhauer sandte ihrem Sohn das Fernowsche Gutachten zu und überließ ihm die Entscheidung.

Der achtzehnjährige Jüngling „brach", wie er selbst berichtet, „in heftiges Weinen aus", entschloß sich sogleich den kaufmännischen Beruf aufzugeben, kündigte seinem Lehrherrn und reiste von Hamburg ab. Das war im Frühjahr 1807.

Schopenhauer wurde nun, wiederum auf Fernows Rat, im Gothaer Gymnasium untergebracht. Der Gymnasialdirektor gab ihm täglich zwei lateinische Privatstunden. Wegen seiner mangelhaften Kenntnisse in den alten Sprachen konnte Schopenhauer nur an den in deutscher Sprache abgehaltenen Stunden des Gymnasiums teilnehmen. Er machte schnelle Fortschritte und verlor seine niedergeschlagene Stimmung, da ihn der Direktor sehr lobte. Der berühmte Friedrich Jacobs bewunderte seine deutschen Aufsätze.

Aber durch einen übermütigen Streich verscherzte Schopenhauer alle Erfolge, die er in Gotha noch hätte haben können, und störte den ruhigen Fortgang seiner Gymnasialstudien. Er machte Spottverse auf einen Gymnasialprofessor, die bekannt wurden. Der Direktor wollte ihm jetzt aus Kollegialität gegen den beleidigten Lehrer nicht weiter Privatstunden geben. Schopenhauer mußte sich wohl oder übel nach einem andern Ort zur Fortsetzung des Kursus umsehen.

Er verließ Gotha und ging nach Weimar. Die Mutter ließ ihn aber nicht bei sich wohnen, sondern brachte ihn anderswo unter. Sie wollte sich durch den Sohn in ihrer bisherigen Lebensweise nicht stören lassen — ein sonderbar kühles Verhalten von einer Mutter, das man aber ein wenig begreiflich finden wird, wenn man bedenkt, daß sie beim Zusammenleben schon üble Erfahrungen gemacht hatte. Sie äußert sich darüber ganz rückhaltlos in einem Briefe an den Sohn:

„Ich habe Dir immer gesagt, es wäre sehr schwer mit Dir zu leben . . . . Ich verkenne Dein Gutes nicht, auch liegt das, was mich von Dir zurückscheucht, nicht in Deinem Gemüt, nicht in Deinem innern, aber in Deinem äußern Wesen, Deinen Ansichten, Deinen Urteilen, Deinen Gewohnheiten — kurz, ich kann mit Dir in nichts, was die Außenwelt angeht, überein-

stimmen. Auch Dein Mißmut ist mir drückend und verstimmt meinen heitern Humor, ohne daß es Dir etwas hilft. Sieh, lieber Arthur, Du bist nur auf Tage bei mir zum Besuch gewesen und jedes Mal gab es heftige Szenen um nichts und wieder nichts, und jedes Mal atmete ich erst frei, wenn Du weg warst, weil Deine Gegenwart, Deine Klagen über unvermeidliche Dinge, Deine finstern Gesichter, Deine bizarren Urteile, die wie Orakelsprüche von Dir ausgesprochen werden, ohne daß man etwas dagegen einwenden dürfte, mich drückten, und mehr noch der ewige Kampf in meinem Innern, mit dem ich alles, was ich dagegen einwenden möchte, gewaltsam niederdrückte, um nur nicht zu neuem Streit Anlaß zu geben. Ich lebe jetzt sehr ruhig, seit Jahr und Tag habe ich keinen unangenehmen Augenblick gehabt, den ich Dir nicht zu danken hätte. Ich bin still für mich, niemand widerspricht mir, ich widerspreche niemandem, kein lautes Wort hört man in meinem Haushalt, alles geht seinen einförmigen Gang, ich gehe den meinen, nirgends merkt man, wer befiehlt und wer gehorcht, jeder tut das Seine in Ruhe, und das Leben gleitet hin, ich weiß nicht wie. Dies ist mein eigentliches Dasein, und so muß es bleiben, wenn Dir die Ruhe und das Glück meiner noch übrigen Jahre lieb ist." (Gwinner, a. a. O. S. 68f.)

Diese Worte der Mutter bedürfen wohl kaum eines Kommentars. Auch aus andrer Quelle wissen wir, wie rücksichtslos und heftig Arthur Schopenhauer in seinem Auftreten war. So ist es nicht verwunderlich, daß die Mutter der engeren Berührung mit dem Sohne auswich. Aber doch wird man sich fragen müssen, ob sie nicht selbst dieses gespannte Verhältnis verschuldet hat. Vielleicht hat sie den Sohn zu wenig von echter Liebe spüren lassen und sein Gemüt dadurch verhärtet. Sonst ist es doch die Regel, daß man gerade an der Mutter mit innigster Zärtlichkeit hängt.

Für die weitere Fortbildung Arthur Schopenhauers war das getrennte Leben vielleicht das beste. Er hatte nicht so viele Ablenkung. Der Gräcist und spätere Breslauer Professor Passow, der ihn anfangs im Lateinischen, dann im Griechischen unterrichtete, konnte ihn bequem überwachen, da er mit ihm in demselben Hause wohnte. Unter der Leitung des Weimarer Gym-

nasialdirektors Lenz übte er das Lateinsprechen. Daneben bildete er sich selbständig an der Hand von Büchern in Mathematik und Geschichte fort. Nach zweijähriger fleißiger Arbeit war alles Versäumte nachgeholt. Man erklärte ihn für reif zum Universitätsstudium. Nicht ohne Stolz konnte Schopenhauer später in seinem Lebenslauf bemerken, daß er, zum größten Teil Autodidakt, weit mehr alte Klassiker gelesen hätte als die regulären Gymnasiasten, die alle nur zusammen herdenmäßig und schrittweise vorrücken.

Uebrigens wurden in Weimar auch körperliche Uebungen und harmlose Vergnügungen nicht verabsäumt. Reiten, Fechten, Musizieren, Theater- und Konzertbesuch standen auf Schopenhauers Tagesordnung. Sogar Bälle, Maskeraden und Schlittenfahrten soll er mitgemacht haben. Danach scheint er also äußerlich nicht so ganz menschenscheu und kopfhängerisch gewesen zu sein trotz des von der Mutter gerügten „Lamentierens“ und der „finsteren Gesichter“.

Während der letzten Schuljahre 1807—09 begannen sich aber bei Schopenhauer auch schon in Anbetracht seines Alters recht bedeutende philosophische Reflexionen zu regen, was man aus seinen uns noch erhaltenen Aufzeichnungen entnehmen kann. Wie rasch er sich in die stolz kontemplative Haltung des Philosophen einzuleben wußte, beweist z. B. folgende Betrachtung von ihm:

„Alle Philosophie und aller Trost, den sie gewährt, läuft darauf hinaus zu zeigen, daß eine Geisterwelt ist, und daß wir in derselben, von allen Erscheinungen der Außenwelt getrennt, ihnen von einem erhabenen Sitz mit größter Ruhe und ohne Teilnahme zusehen können, wenn unser der Körperwelt gehörender Teil auch noch so sehr darin herumgerissen wird.“ (Gwinner, a. a. O. S. 72.)

Die Gottesidee schien ihm damals noch unentbehrlich zu sein, wie aus einer andern Aufzeichnung des jugendlichen Denkers hervorgeht:

„Tief im Menschen liegt das Vertrauen, daß etwas außer ihm sich seiner bewußt ist wie er selbst; das Gegenteil lebhaft vorgestellt, neben der Unermeßlichkeit, ist ein schrecklicher Gedanke.“ (Ebenda S. 72.)

Seine Stellung zu den großen Werten des Lebens tritt uns in folgender charakteristischen Bemerkung entgegen, die er gleichfalls in jener Zeit niederschrieb:

„Nehmen wir aus dem Leben die wenigen Augenblicke der Religion, der Kunst und der reinen Liebe, was bleibt als eine Reihe trivialer Gedanken.“ (Ebenda S. 76.)

Am tiefsinnigsten aber ist eine Reflexion aus dem Jahre 1809:

„Das Leiden, welches ich von mir weg und auf einen andern schiebe, wird dadurch vergrößert: darum die große Masse des Uebels auf der Welt, die entstanden ist, indem das ursprüngliche positive Uebel (die Schuld der Welt) durch dies egoistische Weiterschieben vermehrt wurde. Nur durch freiwilliges Aufladen und Ansichziehen des Uebels wird es zur möglichsten, vielleicht unendlichen Verringerung gelangen, und so das Reich Gottes kommen.“ (Ebenda S. 76 f.)

Ein interessanter Ansatz zu einem wichtigen Lehrstück der späteren Schopenhauerschen Philosophie.

Das philosophische Reflektieren hat sich bei Schopenhauer ohne besondere Anregung seitens der Fachphilosophen ganz spontan im Zusammenhang mit seinen persönlichen Lebens- und Bildungseindrücken entwickelt. Das muß man bei der Beurteilung der oben mitgeteilten Gedankenproben im Auge behalten.

* * *

Wir wollen hier mit der biographischen Schilderung einmal innehalten und uns die wichtigsten fördernden Momente in der ersten Lebensphase des großen Denkers vergegenwärtigen.

Da sind erstens die vielen Reisen zu nennen. Sie führten dem jugendlichen Geist eine Fülle lebendiger Anschauungen zu, reizten zu Vergleichungen, Beurteilungen, Zusammenfassungen, d. h. zu lauter philosophischen Akten. Wie dürftig ist dagegen das Erfahrungsmaterial, das dem Denker in der gewöhnlichen seßhaften Existenz dargeboten wird! Darf es uns wundern, wenn die aus kümmerlichem Material gewonnenen Begriffe bei Anwendung auf die großen Welträtsel versagen, da ihnen die kosmische Weite fehlt? Was für einen unnatürlichen Eindruck macht ein philosophisches System, das auf einem Minimum

wirklicher Anschauung und einem Maximum dialektischer Kunst beruht! Bei Schopenhauer, der sich durch seine vielen Reisen eine umfassende Weltkenntnis erworben hatte, war solche Einseitigkeit ausgeschlossen.

Freilich dürfen wir uns nicht verhehlen, daß das Reiseleben, wie es Schopenhauer führte, auch gewisse nachteilige Wirkungen hat. Der Vergnügungsreisende sieht in der Regel überall nur das Große und Interessante an und gewinnt dadurch ein poetisch verklärtes Gesamtbild, das der nüchternen Wirklichkeit nicht ganz gerecht wird. Dem poetisch verklärten Gesamtbild entnimmt man einen Maßstab für die kleinen Verhältnisse der alltäglichen Umgebung. Natürlich ist dieser Maßstab viel zu ideal und die alltägliche Umgebung wird dementsprechend ungünstig beurteilt. Ich glaube, daß Schopenhauers hochmütiges Absprechen, seine pessimistische Blasiertheit z. T. als eine Folgeerscheinung der raffinierten Reisegenüsse zu betrachten ist.

Zweitens war für die Entwicklung Schopenhauers bedeutsam seine Vertiefung in die schöne Literatur. Er machte gewissermaßen auch Vergnügungsreisen in die geistige Welt. Solche Reisen konnten gleichfalls anregend auf den philosophischen Sinn wirken, schon durch die Fülle der Eindrücke. Zudem besteht zwischen Poesie und Philosophie eine gewisse materiale Verwandtschaft. Viele Ideen, die der Philosoph in mühsamem Nachdenken gestaltet, werden vom Dichter, wenn auch in anderer Form, spielend hingeworfen. Man brauchte sie nur aus der konkreten Bildersprache in die abstrakte Begriffssprache zu übersetzen. Ein regsamer Intellekt findet an jedem Dichtwerk reichste Gelegenheit zu solchen Uebertragungen.

Auf der andern Seite ist aber klar, daß die intensive Beschäftigung mit der schönen Literatur zum Pessimismus disponieren mußte, und zwar aus dem nämlichen Grunde wie das Reiseleben. Man leitet aus der schönen Literatur zu hohe Normen ab, denen die bescheidene Alltagswirklichkeit nimmermehr Genüge leisten kann. Oder, um in einem andern Bilde zu sprechen, wer durch die Leckerspeise der Kunst allzu sehr verwöhnt ist, findet nicht mehr an der derben Hausmannskost des gewöhnlichen Lebens Geschmack. So erging es vielleicht auch Schopenhauer. Darum erhob die Mutter, wie wir wissen,

ihre warnende Stimme, als sie von den schöngeistigen Exzessen ihres Sohnes hörte.

Drittens war die verspätete Erlernung der klassischen Sprachen, die bei oberflächlicher Betrachtung ein Nachteil zu sein scheint, gleichfalls für den Entwickelungsgang des jungen Denkers durchaus günstig. Er hat darüber selbst in seinem schon mehrfach erwähnten curriculum vitae sehr treffend folgendes bemerkt:

„Gerade in den Jahren der erwachenden Mannbarkeit, in welchen die menschliche Seele sowohl Eindrücken jeder Art am meisten offen steht, als nach der Aufnahme und Erkenntnis der Dinge am stärksten verlangt und neugierig ist, wurde mein Geist nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit leeren Worten und Berichten von Dingen, von denen er noch keine richtige und sachgemäße Kenntnis haben konnte, angefüllt und auf diese Weise die ursprüngliche Schärfe des Verstandes abgestumpft und ermüdet; sondern statt dessen wurde mein Geist durch die Anschauung der Dinge genährt und wahrhaft unterrichtet und lernte daher, was und wie die Dinge seien, früher als er die über ihre Beschaffenheit und Veränderung fortgepflanzten Meinungen in sich aufgenommen hat. Besonders erfreue ich mich dessen, daß mich dieser Bildungsgang frühzeitig daran gewöhnt hat, mich nicht mit den bloßen Namen von Dingen zufrieden zu geben, sondern die Betrachtung und Untersuchung der Dinge selbst und ihre aus der Anschauung erwachsende Erkenntnis dem Wortschalle entschieden vorzuziehen, weshalb ich später nie Gefahr lief, Worte für Dinge zu nehmen."

Dies Schopenhauers Selbstbekenntnis. In der Tat ist eine gründliche Einlebung in die Anschauungswelt von unschätzbarem Wert. Sie gibt dem Denken eine gesunde realistische Richtung und bewahrt vor spekulativen Entgleisungen. Das allzu frühe Studium der klassischen Sprachen hemmt nur zu leicht die natürliche Entwickelung des jugendlichen Geistes. Die Uebung sprachlicher Künste und Fähigkeiten ohne reales Bedürfnis kann zu unredlicher Rhetorik verführen. Vielleicht hat F i c h t e diesen Uebelstand noch tiefer erfaßt, wenn er meint, daß selbst das Lesen und Schreiben in der Muttersprache die natürliche Anpassung des Kindes an die Anschauungswelt stört,

und deshalb einen möglichst späten Unterricht in diesen elementaren Lehrfächern für zweckmäßig hält.

Viertens war es kein Unglück, daß Schopenhauer erst nach trüben Erfahrungen in einem aufgezwungenen Beruf den Weg zur freien Geisteskultur fand. Seine Willensenergie wurde dadurch in heilsamer Weise geschult und auf die Probe gestellt. Und die in allen Kämpfen und Versuchungen behauptete Liebe zu den Wissenschaften mußte als sauer erworbenes Gut umso treuer und inniger gehegt und gepflegt werden.

Neben allen diesen mehr äußeren Entwickelungsmomenten dürfen wir aber auch die inneren nicht außer acht lassen.

Nicht jeder kann unter den vorerwähnten Verhältnissen sich zu einem Schopenhauer entwickeln. Es muß eine besondere Anlage hinzukommen.

Die buntscheckige Fülle von Reiseeindrücken wirkt auf den alltäglichen Durchschnittsgeist vielfach zerstreuend und verwirrend. Ihm fehlt die ordnende Kraft, die Einheit in die Mannigfaltigkeit bringt. Bei Schopenhauer müssen wir von vornherein eine gewisse Begabung für konzentrierende Reflexion annehmen, das natürliche Erfordernis alles Philosophierens. Vielleicht kam ihm hier sein Hang zur Absonderung und Einsamkeit zu statten. Schopenhauer konnte sich ja auch mit seinen Altersgenossen nicht recht auf eine Stufe stellen, da er sie an Bildung und idealem Sinn weit überragte. Er fühlte sich auf den Gesellschaften mit ihrem platten Treiben nicht wohl. Umso freier und klarer konnte er abseits das Ganze beobachten. Die Einsamkeit rückt überhaupt die Welteindrücke in die richtige Ferne, so daß sie mehr das Denken als den Willen reizen.

Wie stark die Vertiefung in die schöne Literatur das Denken anregen mag, so bedarf es doch auch hierbei einer besonderen Empfänglichkeit seitens des Subjekts. Wem die Fähigkeit durchgreifender Abstraktion fehlt, der wird an der Bildersprache hängen bleiben und niemals den Aufstieg aus der Poesie auf die Höhen der Philosophie finden. Schopenhauer besaß diese Fähigkeit in hohem Maße. In seinem Nachlaß findet sich folgendes interessante Selbstbekenntnis (N. IV, S. 351 f.):

„Schon vor vielen Jahren habe ich aufgeschrieben, daß dem Treiben jedes Genies ein angeborener Kunstgriff, man möchte

sagen ein Kniff zum Grunde liegt, der die geheime Springfeder aller seiner Werke ist und dessen Ausdruck man auf seinem Gesichte erblickt. Mein Kniff ist, das lebhafteste Anschauen oder das tiefste Empfinden, wann die gute Stunde es herbeigeführt hat, plötzlich und im selben Moment mit der kältesten, abstrakten Reflexion zu übergießen und es dadurch erstarrt aufzubewahren. Also ein hoher Grad von Besonnenheit."

Wenn wir endlich oben sagten, daß die verspätete Erlernung der klassischen Sprachen und die trüben Erfahrungen im aufgezwungenen Beruf förderliche Momente im Entwicklungsgange unseres Philosophen waren, so ist auch dort ein mitwirkender innerer Faktor nicht zu übersehen. Naturen von mittelmäßiger Willensstärke würden unter solchen Hindernissen, wie sie Schopenhauer zu überwinden hatte, zusammengebrochen sein.

Auch der Pessimismus Schopenhauers ist nicht ausschließlich ein Produkt der äußeren Einflüsse, von denen wir oben sprachen.

Schopenhauers Mutter erwähnt als Eigenheit ihres Sohnes, daß er unentschlossen sei. Sie wundert sich z. B., daß er sich gegen seine Gewohnheit so rasch für Fernows bekannten Vorschlag entschieden habe. Die Unschlüssigkeit ist Folge der Grübelsucht. Schopenhauer war übergründlich in allen Ueberlegungen und vermochte daher nicht rasch eine Wahl zu treffen. Solche Geistesart ist wenig geeignet, eine lebensfreudige Stimmung zu begünstigen. Im Gegenteil wird man sagen müssen, daß der unschlüssige Grübler die besten Gelegenheiten zum Glück verpaßt und viel Enttäuschung und Verdruß erlebt.

Sodann ist auf Schopenhauers heftiges, zu Zornesausbrüchen neigendes Wesen hinzuweisen. Solch ein Charakter findet natürlich mannigfachen Anlaß zu Verstimmungen. Denn wer überstarken Druck auf die Umgebung ausübt, wird auch entsprechenden Gegendruck erfahren.

Auch zu depressiven Affekten scheint Schopenhauer besonders disponiert gewesen zu sein. Während der großen Reise in dem schönen Südfrankreich wurde er plötzlich mißmutig, als der Wagen „an elenden Hütten und verkümmerten Menschen" vorüberkam. In Toulon erschütterte ihn das Los der Galeerensklaven aufs tiefste und veranlaßte ihn zur Aufzeichnung einer

schwermütigen Reflexion. Als er 1809 Calderons „Standhaften Prinzen“ im Weimarer Theater sah, war er dermaßen ergriffen, „daß er die gewohnte Gesellschaft bei seiner Mutter verlassen und die Einsamkeit aufsuchen mußte.“ (Gwinner, a. a. O. S. 77.)

Während sich alle diese pessimistischen Dispositionen noch ganz gut bei normalen Personen finden können, scheint Schopenhauers merkwürdige Neigung zu unmotivierten Angstanfällen schon einen stark pathologischen Beigeschmack zu haben. Die Beängstigungen stellten sich besonders während der Nacht ein und plagten ihn das ganze Leben. Sein Biograph berichtet, daß er bereits um 1809 „scharf geladene Waffen neben sein Bett hängte“.

Außerdem wird noch eine ganze Musterkarte von weiteren Angstsymptomen angeführt, die aber bei genauer Prüfung nicht so schlimm erscheinen. Schon die quantitative Fülle, die uns da entgegentritt, dürfte uns weniger wunderbar vorkommen, wenn wir bedenken, daß ein langes Leben von über 70 Jahren den Stoff hierzu beisteuern mußte. Hätte ein Durchschnittsmensch alle Angstfälle aus seinem ganzen Leben so sorgsam zusammengestellt, wie das der Schopenhauer-Biograph bei seinem Helden getan hat, so würde sich eine ähnlich reichhaltige Musterkarte ergeben. Und nun die Qualität der bedenklichen Angstsymptome Schopenhauers! Ich bringe nur einige charakteristische Proben. „Schon als sechsjähriges Kind fanden ihn (sc. Schopenhauer) die vom Spaziergange heimkehrenden Eltern eines Abends in der vollsten Verzweiflung, weil er sich plötzlich von ihnen für immer verlassen wähnte. Als Jüngling quälten ihn eingebildete Krankheiten und Streithändel. Während er in Berlin studierte, hielt er sich eine Zeit lang für auszehrend. Beim Ausbruch des Krieges bildete er sich ein, zum Kriegsdienste gepreßt zu werden. Aus Neapel vertrieb ihn die Angst vor den Blattern, aus Berlin die Cholera. In Verona ergriff ihn die fixe Idee, vergifteten Schnupftabak genommen zu haben . . . . Seine Wertsachen hielt er dergestalt versteckt, daß trotz der lateinischen Anweisung, die sein Testament dazu gab, Einzelnes nur mit Mühe aufzufinden war. Seit seiner zweiten italienischen Reise führte er sein Rechnungsbuch englisch und bediente sich bei wichtigen Geschäftsnotizen des Lateinischen und Griechischen.

Um sich vor Dieben zu schützen, wählte er täuschende Aufschriften, verwahrte seine Wertpapiere als Arcana medica, die Zinsabschnitte besonders, in alten Briefen und Notenheften und schwere Goldstücke als Notpfennige unter dem Tintenfasse im Schreibpulte. Nie vertraute er sich dem Scheermesser eines Barbiers an; auch führte er stets ein ledernes Becherchen bei sich, um beim Wassertrinken in öffentlichen Lokalen keiner Ansteckung preisgegeben zu sein. Die Spitzen und Köpfe seiner Tabakspfeifen nahm er nach jedesmaligem Gebrauche unter Verschluß." (Gwinner, a. a. O. S. 400 f.)

Derartiges wird auch noch von den neuesten Autoren häufig als Beweis für die pathologische Veranlagung Schopenhauers angeführt, so z. B. von Kuno Fischer in dem IX. Bande der „Geschichte der neueren Philosophie" (Jubiläumsausgabe, 1898), S. 17. Und selbst ein so besonnener medizinischer Beurteiler wie Möbius will zwar auf die Geschichte vom sechsjährigen Kinde „kein Gewicht legen", schließt aber doch wenigstens auf Nervosität. (Möbius, Ueber Schopenhauer, S. 48.) Ich finde das Vorkommnis durchaus natürlich. Die herannahende Dunkelheit erzeugt doch schon instinktiv bei einem einsamen Kinde Angst. Dazu kommt die Regsamkeit der Phantasie, gerade in solchem Alter. Die Einbildung von Krankheiten ist bei einem medizinisch gebildeten Jüngling wie Schopenhauer sehr wohl begreiflich. Unter unseren medizinischen Studenten kann man solche Fälle noch heute in Menge beobachten. Und man wird deswegen nicht sogleich eine Abnormität annehmen. Daß Schopenhauer vor ansteckenden Seuchen sich zurückzog, ist ganz verständig gewesen. Wie mangelhaft mögen damals die öffentlichen hygienischen Schutzmaßregeln gewesen sein. Auch in der Benutzung von Trinkgefäßen und Rauchutensilien sowie im Verkehr mit dem Barbier war das vorsichtige Verhalten des Philosophen durchaus nicht närrisch. Es bestehen da tatsächlich Ansteckungsgefahren. Auch ein ästhetisches Motiv spricht offenbar mit, was jedem feiner empfindenden Menschen einleuchtet. Die Furcht vor den Dieben war in jenen unruhigen Kriegszeiten vielleicht objektiv begründet. Zudem hatte Schopenhauer als Kaufmannssohn wohl von Natur ein scharf ausgeprägtes Eigentumsbewußtsein. Die eigenartige Verbergungs-

praxis ist, wie manche andere Absonderlichkeit, als harmlose Junggesellenschrulle zu betrachten.

Man hat Schopenhauers Charaktereigentümlichkeiten z. T. auf Vererbungseinflüsse zurückgeführt. Es fehlt auch nicht an entsprechenden Daten. So geriet der Großvater mütterlicherseits, wie seine eigne Tochter berichtet, bei unbedeutendstem Anlaß in wilden Zorn. „Vor seiner Donnerstimme erbebte das ganze Haus und alle Hausgenossen bis auf Hund und Katze liefen ihm voll Angst aus dem Wege.“ (Gwinner, a. a. O. S. 10.) Und die Großmutter väterlicherseits, die sogar in ihren letzten Lebensjahren wahnsinnig war, wird uns ebenfalls als eine heftige Natur geschildert. Dasselbe gilt von Schopenhauers Vater. Der Sohn hat sich selbst über dessen Härte beklagt.

Die Geisteskrankheit, die, wie wir wissen, unter Schopenhauers Vorfahren vorkam, hat man begreiflicherweise ganz besonders mit seinem Pessimismus in Zusammenhang gebracht. Daneben hat man aber einen Umstand, der vielleicht noch viel gravierender ist, bisher noch nicht beachtet.

Schopenhauers Mutter hatte kurz vor der Geburt des Sohnes nicht nur unter den Anstrengungen einer sehr beschwerlichen Reise zu leiden, sondern sie erfuhr auch eine außergewöhnliche Gemütserschütterung. Sie sah in Düsseldorf Rubens' „Jüngstes Gericht“ und schildert den überwältigenden Eindruck, den dieses Bild damals auf sie machte, folgendermaßen:

„Alle diese wunderseltsam ineinander verschlungenen nackten Leiber verzweifelnder oder zu Paradiesesseligkeit entzückter Menschen, die wilden Teufelsfratzen, die holden Engelsbilder, die alle zusammen rings um das kolossale Gemälde zu einem schauerlichen Kranz sich gleichsam verflechten! Ich konnte vor innerem Grauen den Anblick kaum ertragen und auch nicht mich davon abwenden. Lange hat er wachend und im Traume mich verfolgt.“ (Johanna Schopenhauer, Jugendleben und Wanderbilder, in Gedanensia, 3. Bd., Danzig 1884, S. 164.)

Daß Schopenhauers Mutter gerade in jenen kritischen Tagen von dem schauerlichen Bild des Weltgerichts mit seiner unerbittlichen Scheidung der Seligen und der Verdammten gequält wurde, sollte das nicht einen tiefgreifenden Einfluß auf die Gemütsrichtung des erwarteten Kindes geübt haben?

## II. Kapitel.

# Universitätszeit.

(1809—1813.)

Im Oktober 1809 begann Schopenhauer, 21 Jahre alt, sein Universitätsstudium. Er wählte Göttingen.

Offenbar fühlte er selbst die Einseitigkeit seiner schöngeistigen Jugendbildung und legte sich daher besonders auf das Studium der Naturwissenschaften. Er ließ sich zuerst als Mediziner inskribieren und hörte im ersten Semester Anatomie, Naturgeschichte und Mineralogie, aber auch Mathematik und Staatengeschichte. Die alten Klassiker wurden gleichfalls nicht verabsäumt. Im zweiten Semester besuchte er die Vorlesungen über Physik, Chemie und Botanik.

Im dritten Semester kamen alte Geschichte und vergleichende Anatomie hinzu und, was besonders bemerkenswert ist, die erste philosophische Vorlesung, „Psychologie und Metaphysik“ bei G. E. Schulze. Seitdem trieb er Philosophie mit vollem Bewußtsein als Berufsstudium, aber auch jetzt jede Einseitigkeit vermeidend. Während des Sommersemesters 1811, das er noch in Göttingen zubrachte, belegte er Logik, Physiologie, Ethnographie und Reichsgeschichte.

Man muß hinter diesen vielen Vorlesungstiteln nicht Oberflächlichkeit wittern. Schopenhauer faßte das Studium wirklich ernst auf. Sein selbständiger Charakter und sein reiferes Alter bewahrten ihn vor den Verführungen der akademischen Freiheit.

Trotzdem war Schopenhauer durchaus kein bloßer „Streber“. Er beteiligte sich an harmlosen Vergnügungen, trieb körperliche Uebungen und Musik, sah sich alle Merkwürdigkeiten des Tages „vom Bauchredner bis zur nichtöffentlichen Hinrichtung“ an. Auch wurde freundschaftlicher Verkehr mit einigen Studenten gepflogen, besonders mit den Tischgenossen. Zum festen Inventar von Schopenhauers Studierzimmer gehörten bereits damals die Werke Platons und Kants, eine Büste von Sokrates, ein Bild von Goethe, ein Pudel und ein Bärenfell.

Besonders bedeutsam war für Schopenhauer der Einfluß des schon genannten Göttinger Philosophen Schulze. Dieser gab ihm nämlich „den weisen Rat, seinen Privatfleiß fürs erste

ganz Platon und Kant zuzuwenden und bis er diese bewältigt haben würde, keinen andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza, anzusehen."

Plato wurde von Schopenhauer mit großer Begeisterung ergriffen. Die herrlichen Dialoge dieses altgriechischen Künstlerphilosophen paßten zu seinem durch die Poesie geweckten philosophischen Sinn. Die platonische Ideenlehre, die nachmals ein Bestandteil seines eignen Systems wurde, regte ihn bereits damals zu tiefsinnigen Betrachtungen an.

Kant dagegen reizte ihn anfangs mehr zum Widerspruch. Schopenhauer mußte sich erst allmählich an diesen abstrakten unkünstlerischen Denker gewöhnen. Es war das Kantstudium aber vor allem ein heilsames Gegengewicht gegen spekulative Extravaganzen, zu denen der junge Philosoph nach seiner schöngeistigen Vorbildung sonst leicht gekommen wäre. Bei der Kantlektüre entschlüpften Schopenhauer damals manche scharfen kritischen Bemerkungen. So schreibt er z. B.:

„Die Kritik der reinen Vernunft könnte der Selbstmord des Verstandes (nämlich in der Philosophie) genannt werden. . . . Es ist vielleicht der beste Ausdruck für Kants Mängel, wenn man sagt: er hat die Kontemplation nicht gekannt." (Gwinner a. a. O. S. 82.)

Besonders tiefsinnig aber dürfte folgende Bemerkung sein:

„Wäre nicht mit Kant zu gleicher Zeit Goethe der Welt gesandt, gleichsam um ihm das Gegengewicht im Zeitgeist zu halten, so hätte jener auf manchem strebenden Gemüt wie ein Alp gelegen und es unter großer Qual niedergedrückt; jetzt aber wirken beide aus entgegengesetzten Richtungen unendlich wohltätig und werden den deutschen Geist vielleicht zu einer Höhe heben, die selbst das Altertum übersteigt." (Gwinner ebenda.)

Im April des Jahres 1811 wurde Schopenhauer während eines Ferienaufenthaltes in Weimar zu dem greisen Wieland geladen. Dieser sprach mit ihm über die Wahl seines Studiums und warnte ihn davor, lediglich Philosophie zu studieren, was doch „kein solides Fach" sei. Schopenhauer erwiderte schlagfertig:

„Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken."

Im weiteren Verlauf des Gesprächs lenkte dann Wieland ein mit den Worten: „Ja, es scheint mir jetzt selbst, Sie haben das Rechte gewählt, junger Mann; ich verstehe jetzt Ihre Natur, bleiben Sie bei der Philosophie.“ (Schop. Gespräche, h. v. Griseb. S. 11.)

Vom Herbst 1811 ab setzte Schopenhauer seine Studien an der Berliner Universität fort. Hier besuchte er die Vorlesungen von Wolf über griechische und römische Dichter, griechische Altertümer und griechische Literaturgeschichte, Schleiermachers Kolleg über Geschichte der Philosophie und hörte außerdem Zoologie sowie alle möglichen andern naturwissenschaftlichen Fächer.

Nach Berlin hatte ihn vor allem Fichtes Ruhm gelockt, dessen Vorlesungen über die „Tatsachen des Bewußtseins“ und die „Wissenschaftslehre“ er besuchte, aber mit großer Enttäuschung. Er wurde von diesem Philosophen nicht nur abgestoßen, sondern sogar zum Hohn gereizt. Trotzdem nahm er von Fichtes Schriften genau Kenntnis, wie die Randbemerkungen in seinen Handexemplaren zeigen. Nicht mit Unrecht ist darauf hingewiesen worden, daß Schopenhauer von seinem vielgeschmähten Lehrer, wenn auch unbewußt, eine wichtige positive Anregung empfing. Den W i l l e n, der nachmals der Hauptbegriff des Schopenhauerschen Systems wurde, hat nämlich bereits Fichte in sehr bedeutsamer Weise betont. Und er war ja auch persönlich eine lebendige Demonstration reinster Willensenergie. Aber freilich macht es immer einen großen Unterschied, ob ein Gedanke bloß gelegentlich hervorgehoben oder konsequent festgehalten und ausgebaut wird. Der Ausbau einer Willensmetaphysik ist und bleibt das unbestreitbare Verdienst Schopenhauers. Doch davon später.

Auch in Berlin behielt Schopenhauer einen offenen Blick für alles Sehens- und Wissenswürdige außerhalb der Universität. Er trieb umfassende Privatlektüre, studierte u. a. Kants Kritik der Urteilskraft, Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie“, Montaigne und Rabelais, Johann von Müllers „24 Bücher allgemeiner Geschichte“. Er sah sich in der Charité zwei Geisteskranke wiederholt an, nicht bloß aus wissenschaftlicher Neugier, sondern auch aus Mitleid. Das regte ihn zu Betrachtungen

über das Verhältnis von Genie und Irrsinn an. Am meisten aber reizte ihn die Beobachtung des Tierlebens. Schopenhauer war von jeher ein eifriger Besucher der Menagerien und zoologischen Gärten. Daß er gerade in Berlin sich allmählich zu einem abgesondert lebenden Junggesellen entwickelte, darf uns nicht wunderbar erscheinen. Es ist dies eine gewöhnliche Wirkung der Großstadt, wo jeden ein vollkommenes Inkognito umgibt.

Bei der Vielseitigkeit von Schopenhauers Bildungsinteressen ist es auffällig, daß er niemals das Bedürfnis fühlte, eine juristische oder theologische Vorlesung zu besuchen. Im übrigen muß man sagen, daß es ihm wohl gelungen ist, seiner schöngeistigen Jugendbildung ein gesundes realistisches Gegengewicht zu geben. Er bewies in seinem Universitätsstudium denselben weltweiten Sinn wie bei seinen großen Reisen.

Im Jahre 1813 wurde Schopenhauer durch die bekannten Kriegsunruhen von Berlin verscheucht, gerade als er mit der Vorbereitung zur Doktorpromotion beschäftigt war. Er arbeitete an einer Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, die er als Inauguraldissertation benutzen wollte. Nun mußte die Promotion in Berlin aufgegeben werden. Schopenhauer flüchtete sich nach Dresden, von dort nach Weimar. In Weimar beschäftigte er sich mit Spinoza und ließ sich Stunden im Lateinsprechen geben. Zur Vollendung der Dissertation ging er nach dem anmutigen Rudolstadt. Von hier aus wandte er sich an die philosophische Fakultät zu Jena, die ihn auf Grund der vorgelegten Dissertation am 2. Oktober 1813 in absentia zum Doktor promovierte. Die Dissertation wurde in Rudolstadt gedruckt.

III. Kapitel.

## Schopenhauer als Privatgelehrter und Privatdozent.

(1813—1833.)

Die nächste bedeutsame äußere Folge der Doktorpromotion war für Schopenhauer die, daß er mit Goethe in engeren Verkehr

trat. Der große Dichter hatte die Dissertation „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ gelesen. Auf einem Gesellschaftsabend von Frau Johanna Schopenhauer im November 1813 erhob sich der schon anwesende Goethe beim Eintreten des Dr. Schopenhauer, wie dieser selbst später erzählt, plötzlich, schritt „schweigend, durch einen Haufen Umstehender sich Bahn brechend“, auf ihn zu und „äußerte sich, ihm die Hand drückend, in Lobeserhebungen über die vorerwähnte Abhandlung“. (Schopenhauers Gespräche, h. v. Griseb., S. 66.) Besonders hatte ihm das Kapitel gefallen, worin auf die Anschauungsgrundlage der Geometrie im Gegensatz zu der üblichen abstrakt-syollgistischen Behandlungsart energisch hingewiesen wird. „Ja, ja!“ bemerkte Goethe, „bei so einem Euklidischen Satze, da wird einem eine Nase gedreht, man glaubt, man hat etwas und hinterdrein ist es nichts.“ (Ebenda.) Schopenhauer erhielt auf den folgenden Morgen eine Einladung zu Goethe. Es schlossen sich daran während des Winters noch mehrere Zusammenkünfte. Goethe führte den jungen Philosophen persönlich in seine Farbenlehre ein, unter Demonstration der zugehörigen Experimente. Aber die Farbenlehre war nicht der einzige Gegenstand, mit dem man sich beschäftigte. Wie Schopenhauer in seinem Curriculum vitae bemerkt hat, lenkten sich die „Gespräche auch auf allerlei philosophische Fragen und dauerten oft viele Stunden“. Goethe selbst soll von diesem Verkehr gesagt haben: „mit den anderen unterhalte er sich, mit Schopenhauer philosophiere er.“ (Schopenh. Gespräche, h. v. Griseb., S. 67.) Es ist nicht verwunderlich, daß eine philosophische Verständigung der beiden auf große Schwierigkeiten stieß. Schopenhauer hatte sich vollkommen in eine idealistische Erkenntnistheorie eingelebt. Solche Auffassung sagte dem realistischen Sinn Goethes ganz und gar nicht zu. Auf diesen Differenzpunkt bezieht sich eine interessante Erinnerung, die Schopenhauer später seinem Anhänger Frauenstädt gesprächsweise mitteilte. „Dieser Goethe“, so erzählte er, „war so ganz Realist, daß es ihm durchaus nicht zu Sinne wollte, daß die Objekte als solche nur da seien, insofern sie von dem erkennenden Subjekt vorgestellt werden. ‚Was‘, sagte er mir einst, mit seinen Jupitersaugen mich anblickend, ‚das Licht sollte nur da

sein, insofern Sie es sehen? Nein, Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe.'" (A. a. O. S. 12.)

Aber diese Meinungsverschiedenheit hinderte nicht, daß beide einander aufrichtig hochschätzten. Schopenhauers Vorliebe für Kant wurde durch Goethe keineswegs gestört, im Gegenteil eher bestärkt. Denn auch der große Dichter war ein warmer Verehrer des Königsberger Denkers. Er äußerte einmal zu Schopenhauer das schöne, vielsagende Wort, „daß, wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zu Mut würde, als träte er in ein helles Zimmer". (A. a. O. S. 13.)

Charakteristisch ist das Urteil, das Goethe in einem Brief an Knebel am 24. November 1813, also unter dem frischen Eindruck der ersten Bekanntschaft, über den jungen Philosophen abgibt: „Der junge Schopenhauer hat sich mir als ein merkwürdiger und interessanter Mann dargestellt; Du wirst weniger Berührungspunkte mit ihm finden, mußt ihn aber noch kennen lernen. Er ist mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in das Kartenspiel unserer neueren Philosophie zu bringen. Man muß abwarten, ob ihn die Herren vom Métier in ihrer Gilde passieren lassen; ich finde ihn geistreich und das Uebrige lasse ich dahingestellt." Schopenhauer scheint im Verkehr mit dem großen Dichter sein heftiges Temperament etwas gezügelt zu haben. Er arbeitete sich eifrig in die Farbenlehre hinein und faßte den Plan, die Grundgedanken von Goethes Theorie in einer besonderen Schrift nach der physiologischen Seite selbständig auszubauen. Die in der Doktordissertation angeregten allgemeinen erkenntnistheoretischen Betrachtungen erhielten hierdurch eine fruchtbare Zuspitzung auf ein wichtiges spezielles Problem. Bedauern kann man vielleicht nur, daß Schopenhauer unter dem Einfluß Goethes in eine gewisse feindselige Haltung gegen die Naturforscher von Fach geriet und selbst zu dilettantischen Anmaßungen verführt wurde.

Von sonstigen folgenreichen Anregungen während dieses Weimarer Aufenthalts ist noch zu erwähnen die Einführung in das indische Altertum, die Schopenhauer durch den Orientalisten Friedrich Majer vermittelt wurde. Aus dem indischen Altertum schöpfte unser Philosoph wichtige Gedanken zu seiner nachmaligen Willensmetaphysik und Erlösungslehre.

Im Mai des Jahres 1814 verließ Schopenhauer Weimar. Er hatte sich mit seiner Mutter kurz vorher in unheilbarer Weise überworfen, so daß diese ihm die Pension in ihrem Hause kündigte, zumal er noch in den letzten Monaten einen mitgebrachten jüdischen Universitätsfreund frei hielt.

Der eigentliche Anlaß zu dem Zerwürfnis war der Anstoß, den Schopenhauer an dem intimen Zusammenleben seiner Mutter mit einem „Hausfreunde", dem Belletristen Friedrich von Gerstenbergk gen. Müller nahm. Johanna Schopenhauer trennte sich lieber von dem Sohne als von dem Hausfreunde. Ob die häßlichen Verdächtigungen, die sich an diesen Fall knüpfen, begründet gewesen sind, läßt sich schwer sagen.

Grisebach z. B. verurteilt das Verhalten der Frau Schopenhauer und meint, daß der „ernste, tief ethische Charakter des Sohnes sich von dieser leichtfertigen, oberflächlichen, herzlosen, die Mutter völlig verleugnenden Weltdame abgestoßen fühlen mußte". (Grisebach, Schopenhauer, Gesch. s. Leb., S. 99.) Sie habe es nicht ertragen können, daß ihr Sohn ihr anstößiges Verhältnis zum „Hausfreunde" durchschaute.

Möbius dagegen weist mit Recht darauf hin, daß schon Johannas Alter sowie die lange Dauer und Oeffentlichkeit ihrer Beziehungen zu Gerstenbergk die ganze Sache harmlos erscheinen lassen. (Möbius, Ueber Schopenhauer, S. 21.)

Außerdem muß man, denke ich, berücksichtigen, daß Arthur Schopenhauer mit grundlosen Verdächtigungen auch sonst nicht sparsam war. Da er selbst in sexueller Hinsicht nicht rein dastand, hatte er um so weniger Anlaß, sich in dieser Angelegenheit zum strengen Sittenrichter aufzuwerfen. Seine Schwester scheint offenbar nicht an die Schuld der Mutter geglaubt zu haben. Sonst würde sie wohl auch mit Entrüstung das Haus verlassen haben.

Schopenhauer siedelte nach Dresden über. Goethe hatte ihm zum Abschied die bezeichnenden Verse ins Stammbuch geschrieben:

„Willst du dich deines Wertes freuen,
So mußt der Welt Du Wert verleihen."

Das war offenbar eine Anspielung auf den Pessimismus, den also der junge Denker damals auch dem großen Dichter gegenüber verfochten haben muß.

Es bedarf wohl keiner besonderen Versicherung, daß Schopenhauer in der „Kunststadt“ Dresden viele neue Eindrücke sammeln konnte, die seinen geistigen Horizont bedeutend erweiterten.

Doch jetzt kam es mehr auf Konzentration an. Die geplante Schrift über die Farbenlehre mußte ausgearbeitet werden. Zu dem Zweck suchte Schopenhauer die naturwissenschaftlichen Anstalten der Stadt auf. Die Arbeit ging so rasch vorwärts, daß er bereits im Juli 1815 das Manuskript Goethe zuschicken konnte. Es war Schopenhauers Absicht, Goethe zu bewegen, daß er die Schrift „mit seinem Feldzeichen ausstatte.“ Beide korrespondierten über die Sache hin und her. Aber zu einer rechten Verständigung kam es nicht. Goethe vermochte sich die neuen Gedanken Schopenhauers nicht anzueignen. Vielleicht stieß ihn auch der etwas anmaßende Ton des jungen Autors ab, der in einem Brief vom 11. November 1815 an Goethe schreibt:

„Vergleiche ich Ihre Farbenlehre einer Pyramide, so ist meine Theorie die Spitze derselben, der unteilbare mathematische Punkt, von dem aus das ganze große Gebäude sich ausbreitet, und der so wesentlich ist, daß es ohne ihn keine Pyramide mehr ist, während man von unten immer abschneiden kann, ohne daß es aufhört eine Pyramide zu sein. Sie haben nicht, wie die Aegypter von der Spitze, sondern vom Fundament in seiner ganzen Breite zu bauen angefangen und alles bis auf die Spitze aufgeführt: In diesem Ihrem Gebäude ist nun zwar der Andeutung nach auch die Spitze gegeben und vollkommen bestimmt; doch haben Sie es mir überlassen, sie wirklich darauf zu setzen, wodurch allererst die Pyramide vollendet ist, die Jahrhunderten trotzt.“ (Schopenhauer-Briefe, H. v. Schemann, S. 87.)

Diese Worte von der Pyramidenspitze sind etwas zu spitz. Man muß bedenken, daß Goethe damals 66 Jahre alt war und Schopenhauer 27.

Schließlich forderte der junge Autor sein Manuskript zurück und ließ es 1816 in Buchform erscheinen (bei Hartknoch in Leipzig) unter dem Titel „Ueber das Sehen und die Farben“.

Die Farbenlehre war aber mehr nur eine kleine Nebenarbeit für den schaffenslustigen Philosophen. Obenan stand ihm als Ziel die systematische Entwicklung einer Weltanschauung. Mit fieberhafter Hast machte er seine Aufzeichnungen zu dem großen Werk. Diese Aufzeichnungen sind noch heute auf der Berliner Bibliothek in Gestalt zweier dicker Quartbände erhalten.

In wie aufgeregter Stimmung sich Schopenhauer in jener produktivsten Periode seines Lebens befand, beweist u. a. folgendes Vorkommnis, das Frauenstädt folgendermaßen wiedergibt:

„Als Schopenhauer zu Dresden mit seinem Hauptwerke schwanger ging, zeigte er, wie er mir erzählte, in seinem ganzen Wesen und Geberden etwas so Auffallendes, daß man ihn beinahe für toll gehalten. Einst, im Treibhause in Dresden umhergehend und ganz in Betrachtungen über die Physiognomie der Pflanzen vertieft, habe er sich gefragt: Woher diese so verschiedenen Formen und Färbungen der Pflanzen? Was will mir hier dieses Gewächs in seiner so eigentümlichen Gestalt sagen? Welches ist das innere subjektive Wesen, der Wille, der hier in diesen Blättern und Blüten zur Erscheinung kommt? Er habe vielleicht laut mit sich gesprochen und sei dadurch sowie durch seine Gestikulationen dem Aufseher des Treibhauses aufgefallen. Dieser sei neugierig geworden, wer denn dieser sonderbare Herr sei, und habe ihn beim Weggehn ausgefragt. Auf die Antwort: „Ja, wenn Sie mir das sagen könnten, wer ich bin, dann wäre ich Ihnen vielen Dank schuldig“ — habe ihn jener angesehen, als ob er einen Verrückten vor sich habe.“ (Schopenhauers Gespräche, S. 25 f.)

Im März 1817 fing Schopenhauer an, seine Niederschriften zu einem systematischen Ganzen zu gestalten. So entstand sein philosophisches Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Die Leipziger Firma Brockhaus übernahm den Verlag. Noch im Dezember 1818 wurde der Druck vollendet. Das Buch erschien nach dem bekannten, schon damals üblichen Geschäftskniff mit der Jahreszahl 1819.

Der Abschluß eines philosophischen Systems in so jungen Jahren — Schopenhauer war damals 30 Jahre alt — ist gewiß eine Seltenheit. Wie ganz anders wäre seine Philosophie geworden, wenn er ihre Fixierung in das späte Mannesalter hinaus-

geschoben hätte. Wahrscheinlich würden wir ein gründlicheres, bedächtigeres Werk erhalten haben, als jetzt. Vielleicht aber hätte alle Gründlichkeit und Bedächtigkeit die schöne Jugendfrische des Ganzen zerstört.

Schopenhauer selbst hatte jedenfalls die Empfindung, daß dieses Buch einen Kulminationspunkt in seinem geistigen Schaffen bedeute. In diesem Sinne schrieb er bereits am 23. Juni 1818 an Goethe:

„Mein Werk . . . . ist die Frucht nicht nur meines hiesigen Aufenthalts, sondern gewissermaßen meines Lebens. Denn ich glaube nicht, daß ich je etwas Besseres oder Gehaltvolleres zustande bringen werde, und bin der Meinung, daß Helvetius recht hat zu sagen, daß bis zum 30. höchstens 35. Jahre im Menschen durch den Eindruck der Welt alle Gedanken erregt sind, deren er fähig ist, und alles, was er später liefert, immer nur die Entwickelungen jener Gedanken sind. Mir gab nun ein günstiges Schicksal die Muße von außen und den entschiedensten Trieb von innen, um früh und frisch zu liefern, was mancher, z. B. Kant, nur als Früchte der Jugend einmariniert im Essig des Alters auftischen konnte." (Schopenhauer-Briefe, H. v. Schemann, S. 102 f.)

Nach Vollendung seines Werkes reiste der junge Philosoph nach Italien.

Ernstliche Studien haben ihn hier weniger beschäftigt. Der Hauptzweck war Erholung. Natürlich sah sich Schopenhauer alle alten und neuen Kunstwerke an, besuchte Schauspiele und Opern, vermied auch nicht geselligen Verkehr, namentlich während seines Aufenthaltes in Rom. Bei seinem heftigen Temperament aber war ein längerer friedlicher Gedankenaustausch mit andern nicht möglich. Es sind allerlei mephistophelische Aussprüche überliefert, durch die sich Schopenhauer in der deutschen Kolonie zu Rom mißliebig gemacht haben soll. Während er für die gebildeten Herren so kratzbürstig war, zeigte er sich sanft und süß, wo er für sich dem Vergnügen nachging. Und er suchte alle Freuden dieses Lebens mit vollen Zügen zu genießen, vor allem in Venedig, wo damals zufällig auch ein anderer großer Pessimist Lord Byron auf ähnlichen Bahnen wandelte. Die Menschen lieben es eben, wie Voltaire treffend

sagt, pessimistisch zu klagen, aber optimistisch zu leben. Tragikomisch ist, daß die nähere Berührung der beiden Pessimisten durch Eifersucht verhindert wurde. Schopenhauer hatte von Goethe einen Empfehlungsbrief an Byron. Immer wollte er den englischen Dichter während des Aufenthaltes in Venedig aufsuchen. Da kam folgender Zwischenfall:

„Mit meiner Geliebten“, so erzählt Schopenhauer später selbst, „ging ich auf dem Lido spazieren, als meine Dulcinea in der größten Aufregung aufschrie: „Ecco il poeta inglese!“ Byron sauste zu Pferde an mir vorüber, und die Donna konnte den ganzen Tag diesen Eindruck nicht los werden. Da beschloß ich, Goethes Brief nicht abzugeben. Ich fürchtete mich vor Hörnern.“ (Schopenhauer-Gespräche, S. 81.)

Doch wir wollen diese und ähnliche Abenteuer des lebenslustigen Pessimisten beiseite lassen.

Nach der gewaltigen geistigen Anstrengung, die Schopenhauer während der langjährigen Arbeit an seinem System zu überstehen hatte, war bei ihm eine entsprechende Erschlaffung eingetreten, die man als mildernden Umstand berücksichtigen muß. Uebrigens fand Schopenhauer gerade im raffinierten Genußleben schließlich doch nur Nahrung für seinen Pessimismus.

Vielleicht war es eine höhere Fügung, daß er aus dem Freudentaumel bald durch ein schrilles Alarmsignal peinlich aufgeschreckt wurde. Die Schwester schrieb ihm, daß die Danziger Firma, bei welcher Mutter und Schwester mit ihrem ganzen Vermögen interessiert waren, er selbst mit einem kleineren Teil, zusammengebrochen sei. Das veranlaßte ihn, den Vergnügungsaufenthalt im Süden abzubrechen und nach Deutschland zurückzukehren.

Im August 1819 finden wir unsern Philosophen wieder in Weimar. Es kam nochmals zu einem vertraulichen Umgang mit Goethe. Der Dichter macht darüber in den „Annalen“ u. d. J. 1819 die charakteristische Notiz: „Ein Besuch Dr. Schopenhauers, eines meist verkannten, aber auch schwer zu kennenden, verdienstvollen jungen Mannes, regte mich auf und gedieh zur wechselseitigen Belehrung.“

Schopenhauer hatte jetzt beschlossen, einen praktischen Beruf zu ergreifen, um seine materielle Lage zu sichern. Die

akademische Laufbahn sagte ihm am meisten zu. Und man darf wohl auch sagen, daß selten jemand in so hohem Maße für diese Laufbahn geeignet war wie Arthur Schopenhauer. Er hatte sich als produktiver Kopf glänzend bewährt. Er besaß eine vortreffliche Darstellungsgabe. Konnte man von solch einem Dozenten nicht Riesenerfolge erwarten!

Schopenhauer wählte Berlin als Habilitationsort. Im März des Jahres 1820 hielt er die übliche Probevorlesung vor versammelter Fakultät. Bei dem sich anschließenden Kolloquium kam es zu einem Zusammenstoß mit Professor Hegel, der damals als der größte Philosoph galt. Schopenhauer wies ihm, unterstützt von Professor Lichtenstein, einen groben naturwissenschaftlichen Schnitzer nach. Und gleich im ersten Semester seiner Lehrtätigkeit glaubte der kecke Privatdozent den angesehenen Professor einfach über den Haufen rennen zu können. Er las fünfstündig privatim „Die gesamte Philosophie, d. i. die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste“, und zwar absichtlich zu der Zeit, zu der Hegel sein Hauptkolleg hatte. Natürlich fanden sich nur wenige Hörer. Die Vorlesung muß aber nach den erhaltenen Aufzeichnungen vortrefflich gewesen sein und der Dozent zeigte auch großen Eifer bei der Sache. Aus einem Brief wissen wir, daß er am 9. August noch in vollster Tätigkeit war und erst in der folgenden Woche schließen wollte. Unter den Zuhörern befand sich sein nachmaliger Kollege Friedrich Eduard Beneke, der bekannte empiristische Philosoph.

Für das Wintersemester 1820/21 kündigte Schopenhauer „Die Grundlegung der Philosophie oder die Theorie der gesamten Erkenntnis“, dreistündig, privatim an. Weil sich diesmal zu wenige Hörer meldeten, las Schopenhauer nicht. Ebenso verliefen die folgenden Semester. Vielleicht nahm Schopenhauers Interesse an der Lehrtätigkeit deswegen ab, weil er durch ein geschicktes Manöver sein Vermögen wieder gerettet hatte und sorgenfrei leben konnte. Er blieb nicht einmal immer an seinem Wirkungsorte, sondern entfernte sich auch während des Semesters zu längeren Reisen.

Um den akademischen Mißerfolg Schopenhauers einigermaßen zu verstehen, muß man bedenken, daß die Studentenzahl in

Berlin damals noch nicht groß war. Sodann kommt in Betracht, daß eine ganze Reihe von philosophischen Privatdozenten neben Schopenhauer wirkte. Dieser hätte sich zunächst durch öffentliche Vorlesungen in weiteren Kreisen bekanntmachen sollen, statt sofort mit Privatvorlesungen einzusetzen. Vielleicht hat er in dieser Beziehung zu seinem Schaden allzu kaufmännisch gehandelt.

Zu dem akademischen Mißerfolg kamen noch andere Umstände, die dem Privatdozenten Schopenhauer Berlin verleiden mußten. Einmal geriet er mit Beneke scharf zusammen. Dieser hatte in der Jenaer Literaturzeitung „Die Welt als Wille und Vorstellung" rezensiert. Schopenhauer vermutete hinter der Rezension einen heimtückischen, persönlichen Angriff. Namentlich empörten ihn die ungenauen Zitate. Er sandte an die Zeitschrift einen Artikel: „Notwendige Rüge erlogener Zitate" mit einem drohenden Begleitschreiben, in dem er erklärte, er werde, falls die Aufnahme der Einsendung verweigert werden sollte, denselben Artikel in sechs anderen Blättern erscheinen lassen mit Bemerkungen darüber, daß der Redakteur der Literaturzeitung „über Werke, deren Wert und Wichtigkeit die Nation anerkennen wird, . . . . einen solchen der Karzerzucht kaum entlaufenen Burschen zum Richter bestellt habe." (Schopenhauer-Briefe, H. v. Schemann, S. 142.) Alle persönlichen Annäherungsversuche Benekes lehnte Schopenhauer schroff ab. Jedenfalls war es ihm kein angenehmes Gefühl, einen solchen Kollegen neben sich zu haben.

Ein anderes Vorkommnis brachte Schopenhauer noch mehr Aufregung und vor allem einen bittern metallischen Nachgeschmack. Er hatte im Sommer 1829 eine Nähterin, die sich unbefugterweise in dem Vorraum seiner Wohnung aufhielt, gewaltsam hinausbefördert. Die Hinausgeworfene verklagte ihn. Der Prozeß zog sich fünf Jahre hin und endete zu Schopenhauers Ungunsten. Schopenhauer mußte der Person, die durch den Vorfall körperlichen Schaden erlitten hatte, eine lebenslängliche Rente zahlen. Die Zahlung dauerte 20 Jahre lang.

1831 wurde Schopenhauer durch die hereinbrechende Choleragefahr definitiv aus Berlin verscheucht. Er siedelte jetzt nach Frankfurt a. M. über und ließ sich dort, nachdem er 1832 einige Monate probeweise in Mannheim gewohnt hatte, dauernd nieder.

Interessant ist es zu sehen, wie peinlich genau er die Vorteile der beiden Städte gegeneinander abwog, ehe er sich für Frankfurt a. M. entschied. Darauf bezieht sich eine von Gwinner (a. a. O. S. 391 f.) mitgeteilte Tabelle, die sich auf dem Deckel eines Rechnungsbuches Schopenhauers fand und in englischer Sprache geschrieben ist. Sie lautet in deutscher Uebersetzung:

| Frankfurt. | Mannheim. |
|---|---|
| Gesundes Klima. | Günstige Witterungsverhältnisse (unerträgliche Hitze). |
| Schöne Gegend. | Stille und kein Gedräng (Gedräng im Theater und bei Tisch). |
| Annehmlichkeit großer Städte. | Mehr respektiert. |
| Abwechselung großer Städte. | Besserer Buchhändler für ausländische Literatur. |
| Besseres Lesezimmer. | Die Harmonie und ihre Bibliothek. |
| Das naturhistorische Museum. | Die Heidelberger Bibliothek. |
| Besseres Schauspiel, Oper und Konzerte. | Ein wahrhaft geselliger Verein. |
| Mehr Engländer. | Bessere Bäder im Sommer. |
| Bessere Kaffeehäuser. | Große Ersparnis an Büchern. |
| Kein schlechtes Wasser. | Weniger Diebsgefahr. |
| Die Senkenbergische Bibliothek. | In späteren Jahren ein Diener zu halten. |
| Keine Ueberschwemmungen. | Nichts ist vielbegehrt (das Theater). |
| Weniger beobachtet. | Ein besserer Tisch für spätere Jahre. |
| Die Freundlichkeit des Platzes und seiner ganzen Umgebung. | Ein sehr gutes Lokal zum Abendessen. |
| Du bist uneingeschränkter und weniger mit Gesellschaft behelligt, die der Zufall, nicht deine Wahl dir gibt, und hast die Freiheit, dir mißliebigen Umgang abzuschneiden und zu meiden. | |
| Ein geschickter Zahnarzt und weniger schlechte Aerzte. | |
| Keine so unerträgliche Hitze im Sommer. | |
| Das Physikalische Kabinet. | |

Die eingeklammerten Stellen in dieser Uebersicht sind spätere Zusätze. Das Ganze bietet uns zugleich ein getreues

Spiegelbild von Schopenhauers Charakter mit allen Licht- und Schattenseiten. Wir sehen hier, wie peinlich der Philosoph um die Erfordernisse seines materiellen Daseins besorgt ist. Aber die niederen philisterhaften Sorgen treten doch zurück vor den rein idealen Interessen. Schopenhauer braucht sich dieses Spiegelbildes durchaus nicht zu schämen.

## IV. Kapitel.

# Schopenhauer in Frankfurt.

(1833—1860.)

In Frankfurt a. M. spielte sich Schopenhauers letzte Lebensperiode ab. Sie hat freilich kein Interesse mehr für das entwickelungsgeschichtliche Verständnis unseres Philosophen. Die Entwickelung Schopenhauers war mit rapider Geschwindigkeit verlaufen und hatte der Hauptsache nach längst ihren Abschluß gefunden. Was noch neu hinzukommt, ist nur eine Befestigung und Ausbreitung des alten Ideenschatzes. Während Schopenhauer früher sehr viel reiste, ging er jetzt allmählich zu einer seßhaften Lebensweise über. Der Aufenthalt in Frankfurt war in jeder Hinsicht behaglich. Schopenhauer konnte sich hier nach Belieben isolieren und seinen Studien ungestört nachgehen. Gerne hätte er eine zweite Auflage seines Hauptwerkes gesehen, in der er seine inzwischen ausgearbeiteten Ergänzungen hätte anbringen können. Eine 1835 bei dem Verleger Brockhaus in Leipzig eingezogene Erkundigung über den Absatz der „Welt als Wille und Vorstellung" fiel sehr ungünstig aus. Das veranlaßte Schopenhauer, ein Stück aus den geplanten Ergänzungen in Form eines selbständigen Buches „Ueber den Willen in der Natur" zu veröffentlichen. Im Jahre 1836 erschien das Buch wirklich bei einem Frankfurter Verleger mit dem Untertitel: „Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat." Die Einleitung bringt höhnische Bemerkungen über Fichte und Hegel. Als Vignetten-Emblem für die Schriften Hegels empfiehlt Schopenhauer einen „Tintenfisch, der eine Wolke von Finsternis um sich schafft, damit

man nicht sehe, was es sei, mit der Umschrift mea caligine tutus". (WW. III, 207.)

Zwischen der neuen Publikation Schopenhauers und seinem Hauptwerk lag ein siebzehnjähriges Schweigen. Man hätte erwarten sollen, daß das Buch „Ueber den Willen in der Natur", das an das naturwissenschaftliche Interesse anknüpfte und selbst die damals lebhaft diskutierten Erscheinungen des sogenannten animalischen Magnetismus berücksichtigte, einen großen Leserkreis anlocken werde. Der Erfolg schien aber noch geringer zu sein als der des Hauptwerks. Vielleicht war der unzweckmäßige Titel daran schuld, der, wie Gwinner treffend bemerkt, an die „bereits nicht mehr gangbaren Spielereien der Naturphilosophie" erinnern mochte. Ebenso mußte die Verweisung auf die Philosophie des Autors im Untertitel wirkungslos sein, da diese Philosophie eben nicht allgemein bekannt war.

Aber gleich die nächsten Jahre brachten eine belebende Abwechselung in das eintönige Dasein unseres Philosophen.

Die Königlich norwegische Gesellschaft der Wissenschaften in Drontheim hatte 1837 folgende Preisfrage ausgeschrieben: „Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?" (Kann die menschliche Willensfreiheit aus dem Selbstbewußtsein bewiesen werden?) Schopenhauer machte sich an die Bearbeitung dieser Frage, und zwar mit glänzendem Erfolg. Seiner Abhandlung wurde am 26. Januar 1839 der erste Preis zuerkannt, und er selbst wurde zum Mitgliede der norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften ernannt. Der schwedisch-norwegische Generalkonsul sollte dem Philosophen die goldene Preismedaille aushändigen. Gutzkow, der nachmalige Schwiegersohn des Konsuls, berichtet in seinem autobiographischen Buch („Rückblicke auf mein Leben", S. 127ff.), „wie er den Dr. Schopenhauer in gelben Nankinghosen und altmodischem, am Kragen ausgezackten Gehrock, einen Quäkerhut auf dem Kopfe, wiederholt die Treppe des Konsulatsgebäudes heraufstürmen sah, um nachzufragen, ob die angekündigte, aber sich verspätende Medaille angekommen sei."

Schopenhauer hatte inzwischen eine zweite Preisarbeit unter der Feder, die sich auf ein von der Königlich dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen gestelltes Thema

bezog. Dieses Thema lautete: „Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sunt, an in alio cognos cendi principio?“ (Ist die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen in einer unmittelbar im Bewußtsein [oder Gewissen] liegenden Idee der Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser entspringenden, moralischen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnisgrunde?)

Schopenhauer war das zweite Mal so siegesgewiß, daß er in das übliche den Namen enthaltende Kouvert ein lateinisches Schreiben steckte mit der Bitte um sofortige Benachrichtigung über den errungenen Sieg und Zusendung des Preises durch den Königlich dänischen Gesandten zu Frankfurt. Er bemerkte zugleich, daß er die beiden Preisarbeiten unter gemeinsamem Titel herausgeben wolle. Um so niederschmetternder war die Nachricht, daß die zweite Abhandlung nicht für preiswürdig erklärt wurde. Die Preisrichter in Kopenhagen hoben in der Begründung ihres Urteils hervor, „daß Schopenhauer die Frage mißverstanden hätte“, daß seine Darstellungsform ungenügend wäre, daß er die größten Philosophen der Neuzeit „in unziemlicher Weise“ behandelt hätte. Ein heftiger Zornesausbruch war die Reaktion Schopenhauers auf dieses Urteil.

Er veröffentlichte seine beiden Preisarbeiten 1840 in Buchform unter dem Titel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“. In der Vorrede wird die dänische Gesellschaft der Wissenschaften tüchtig abgekanzelt — „eine der köstlichsten Philippiken der Weltliteratur“, wie Grisebach treffend bemerkt. Das Buch wurde von einem Frankfurter Verleger ohne Honorar gedruckt, ebenso wie auch schon vorher „Der Wille in der Natur“ — eine geradezu beschämende Tatsache.

Diese kleine dramatische Episode störte aber nicht den Philosophen in der weiteren Verfolgung seines Planes, Ergänzungen zu dem Hauptwerk zu bringen. Nach einigem Zögern erklärte sich der Verlag von Brockhaus in Leipzig bereit, diese Ergänzungen als zweiten Band mit einer Neuauflage „der Welt als Wille und Vorstellung“ drucken zu lassen, natürlich ohne Honorar. So erschien 1844 die zweite Auflage des Schopen-

hauerschen Hauptwerkes. Aber auch sie fand geringen Absatz. Brockhaus erklärte 1846, „ein schlechtes Geschäft“ mit dem Buch gemacht zu haben.

In den nächsten Jahren darauf fand Schopenhauer endlich seine ersten Anhänger. Es waren nicht Fachphilosophen, sondern Dilettanten, die auf seine Bedeutung aufmerksam wurden und sich ihm anschlossen. Drei Juristen traten dem Philosophen besonders nahe: Dorguth, Becker, von Doß.

Dorguth (Oberlandesgerichtsrat in Magdeburg) war zwölf Jahre älter als der Meister und hatte schon 1838 „die vierfache Wurzel“ und „den Willen in der Natur“ in einer Schrift besprochen. Die zweite Auflage des Schopenhauerschen Hauptwerkes (1844) brachte seine Begeisterung in helle Flammen. Er trat dafür in einer besonderen Schrift ein und korrespondierte mit dem Philosophen. Leider ist diese Korrespondenz von seinen Nachkommen vernichtet worden. Noch 1852 ließ Dorguth eine Broschüre erscheinen: „Vermischte Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers, ein Brief an den Meister“. 1854 starb der alte Herr, was Schopenhauer mit folgenden Worten einem anderen Anhänger mitteilte: „Die Schule hat einen schmerzlichen Verlust erlitten: der Urevangelist Dorguth ist gestorben, 77 Jahre alt, an der Cholera: hat zwei Tage zuvor den „Willen in der Natur“ erhalten und darin gelesen und sich gefreut, wie mir seine Tochter meldet. Sein letzter Brief an mich, sechs Tage vor seinem Tode, berichtet mir seine propagandistische Tätigkeit an einem neuen Göttinger Privatdozenten: also treu bis ans Grab.“ (Schopenhauers Briefe, herausg. von Grisebach, Seite 370.)

Becker war Advokat, später Kreisrichter in Mainz. Er trat 1844 zu dem Meister in Beziehung und war entschieden der beste philosophische Kopf unter den juristischen Anhängern. Auf Grund seines Briefwechsels wurde er mit Schopenhauer bekannt und befreundet. Dieser Briefwechsel ist noch heute für die Schopenhauer-Interpretation äußerst wertvoll.

Adam von Doß, der später Gerichtsassessor in München war und zuletzt als Bezirksgerichtsrat pensioniert wurde, näherte sich Schopenhauer 1849 zum ersten Male. Aus seinem uns erhaltenen Briefwechsel sehen wir, wie die Lehre Schopen-

hauers auch als praktische Richtschnur für das Leben benutzt wurde, freilich nicht ohne einige Inkonsequenzen.

Der streitbarste und sachkundigste Vorkämpfer der neuen Philosophie wurde aber Julius Frauenstädt. Nachdem er schon 1840 in seinen „Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie“ auf den verkannten Denker aufmerksam gemacht, kam er 1846 als Hauslehrer der Kinder des Fürsten von Wittgenstein nach Frankfurt, wo er fünf Monate lang mit Schopenhauer verkehrte. Daran schloß sich ein Briefwechsel zwischen beiden bis 1856. Dieser Briefwechsel ist gleichfalls sehr interessant.

Frauenstädt verschaffte dem Meister, der an drei Stellen vergeblich angeklopft hatte, einen Verleger für sein letztes Werk: „Parerga und Paralipomena“, eine Sammlung von mehr populär gehaltenen philosophischen Reflexionen über alle möglichen Fragen, die Frucht sechsjähriger Arbeit. Wieder war der Titel äußerst unzweckmäßig. Jeder vermutet dahinter eine streng wissenschaftliche Arbeit, während es doch ein gemeinverständliches Buch sein sollte. Aber diesmal kam auch der äußere Erfolg, und er wirkte auf alle früheren Schopenhauerschen Schriften zurück. Die „Parerga und Paralipomena“ erschienen 1851 zu Berlin.

Schopenhauer wurde jetzt zu einem Mann, von dem die gebildete Welt sprach. Man suchte ihn bald als Berühmtheit auf, schrieb Huldigungsbriefe an ihn und erwies ihm Aufmerksamkeiten aller Art. Es ist menschlich-allzumenschlich, daß Schopenhauer gegen diese Anerkennung nicht gleichgültig blieb und in vertraulichen Briefen an seine intimen Jünger mit einem gewissen Behagen alle Ehrungen haarklein berichtete. Es war dies eine kindliche Art von Freude. Nur wenn er die Jünger immer wieder und wieder zu Lobartikeln in seiner Sache anspornt, tritt doch die Eitelkeit etwas unangenehm hervor. Aber Möbius hat wohl nicht ganz unrecht, wenn er (a. a. O., S. 91) bemerkt: „Jeder Schriftsteller ist seiner Natur nach eitel und auf den Ruhm erpicht, wer es leugnet, ist ein Heuchler; Schopenhauer aber war viel zu ehrlich und dachte zu groß, als daß er sich seiner Freude geschämt hätte.“ Und ich meine, Schopenhauer war von dem ausgezeichneten sachlichen Wert seiner Leistungen überzeugt. Sein Anspruch auf Ruhm ist be-

rechtigter als der der unbedeutenden Durchschnittsschriftsteller, die im Verborgenen ihre Reklamesucht befriedigen. Würde Schopenhauer heute leben, so wäre es ihm leichter, alle öffentlichen Besprechungen und Erwähnungen seiner Person zu erfahren. Die Zeitungsausschnittinstitute würden ihm ihre Dienste anbieten. Die Sache wäre so ganz kaufmännisch behandelt worden, und es hätte nicht der demütigenden Bitten an unebenbürtige Freunde bedurft. Vielleicht ist es überhaupt indiskret gewesen, daß man alle vertraulichen Briefe an die Oeffentlichkeit gezerrt hat. Der Meister selbst hätte sich gewiß dieser Veröffentlichung widersetzt. Hat er doch nicht einmal den vorwiegend wissenschaftlich gehaltenen Briefwechsel mit Becker einem gelehrten Interessenten (Bahnsen) zugänglich machen wollen.

Trotz mancher häßlichen und kleinlichen Züge, die uns in Schopenhauers Briefen entgegentreten, wird man seiner geraden und derben Art eine gewisse Sympathie nicht versagen können. Und ist es nicht interessant und lehrreich, mit allen Einzelheiten zu erfahren, wie ein Denker von der gebildeten Welt aufgenommen wird, wie er anregend und umgestaltend in das geistige Innenleben eingreift? Da sehen wir doch einmal, daß die Philosophie mehr ist als eine bloße Bücherwissenschaft und ein Privilegium der Gelehrten. Wir verstehen auch, daß der Meister im Rausch des Ruhmes manchmal die Besinnung verlieren und übertriebene Ansprüche geltend machen konnte. Ihn deswegen eines krankhaften Größenwahns zu zeihen, ist ungerecht. Selbst der sonst so bescheidene Kant lebte in dem Glauben, daß mit seiner Philosophie ein endgültiger Abschluß erreicht sei, daß es nur darauf ankomme, die von ihm gefundene Weisheit in einem Wörterbuch zum bequemen praktischen Gebrauch zusammenzustellen. Daran muß man sich erinnern, wenn man aus dem Munde Schopenhauers Sätze hört, wie den folgenden: „Ueber mich kann man wohl in der Breite, aber nicht in der Tiefe hinaus.“

Daß solche selbstbewußten Aeußerungen mit dem herannahenden Greisenalter zunehmen, ist nur zu begreiflich. Der alternde Geist vermag schließlich beim besten Willen keinen Fortschritt über das einmal erreichte Niveau zu machen und ist

deshalb geneigt, solchen Fortschritt überhaupt für unmöglich zu halten.

Wenn Schopenhauer so viel von seinem lieben Ich und dessen Interessen spricht, so hängt das zum Teil mit seiner isolierten Lebensweise zusammen. Der Einsame muß sich notgedrungen vorwiegend mit seinem eigenen, nächsten Vorstellungskreis beschäftigen. In diesem engen Kreis treten dann auch allerlei persönliche Kleinigkeiten und Kleinlichkeiten hervor, die bei Einstellung auf den weiten, geselligen Lebenskreis verschwinden.

Daß sich an Schopenhauer auch manche gut oder schlecht erfundene Anekdote heftete, war bei seiner Sonderlingsexistenz ganz natürlich. Zu diesen erfundenen Anekdoten gehören z. B. (nach Grisebachs Feststellung) folgende Geschichten, die das biographische Werk von Gwinner kritiklos überliefert hat.

Die eine Geschichte will ein Franzose 1859 selbst erlebt haben. Er traf den Philosophen in Frankfurt an der Table d'hôte, mit ihm mehrere Offiziere. Neben seinem Teller lag ein 20-Frankstück, das Schopenhauer nach Aufhebung der Tafel ergriff und in die Tasche steckte, indem er zum Franzosen die erklärende Bemerkung machte, er habe das Goldstück schon einen Monat lang vor sich hingelegt mit dem Vorsatz, es an dem Tage den Armen zu stiften, wo jene Herren von etwas Anderem sprechen werden, als von Beförderung, von Pferden und von Weibern, und er habe das Goldstück noch behalten.

Die andere Geschichte klingt echter. Danach soll einmal ein Tischnachbar zu Schopenhauer gesagt haben: „Sie essen aber auch dreimal so viel, als Sie bezahlen.“ Dieser habe erwidert: „Allerdings esse ich dreimal so viel wie Sie, dafür habe ich aber auch dreimal so viel Verstand wie Sie.“

Schopenhauer selbst hat auf ausdrückliche Befragung beide Geschichten für erfunden erklärt mit dem Bemerken: „Solches Zeug rede ich nicht.“ (Schopenhauers Gespräche, herausg. von Grisebach, Seite 163.)

Uebrigens stand der Philosoph zu Militärkreisen sonst vielfach in einem freundlichen Verhältnis. Offiziere lasen seine Schriften und fehlten nicht bei den Huldigungen. Ein Leutnant von der Magdeburger Garnison kam im Juni 1854 zu Schopen-

hauer. „Er zitierte“, so berichtet der Meister selbst, „bei jeder Gelegenheit eine Stelle aus meinen Schriften: seit drei Jahren liest er sie und gar nichts anderes. Zirka 20 Offiziere seiner Garnison wären von gleichem Eifer und hätten im Februar beratschlagt, ob sie mir nicht wollten eine gemeinsame Geburtstagsgratulation schicken.“ (Schopenhauers Briefe, herausg. von Grisebach, Seite 272.) In demselben Jahre meldete Frauenstädt, ihm habe sich ein Spandauer Major als Schopenhauerianer vorgestellt. Der Meister antwortete: „Der Major aus Spandau freut mich: ganz kurios und absonderlich ist meine Wirkung aufs Militär.“ (Ebenda S. 278.)

Zu den überschwenglichsten Verehrern Schopenhauers gehörte ein Gutsbesitzer Wiesike in Plauerhof. Dieser kaufte das Bild des Philosophen und wollte dafür ein besonderes Haus bauen. „Das wäre . . die erste mir errichtete Kapelle“ — wie der Meister (ebenda S. 303f.) mit triumphierendem Stolz hierzu bemerkt.

Das ist übrigens ein widerwärtiger Zug, daß Schopenhauer, wo es sich um seine Person handelt, gerne Formen und Bilder des religiösen Kultus gebraucht, seine Anhänger in Apostel und Evangelisten einteilt, einen ihm dedizierten Kelch als Kommunionkelch bezeichnet und dergl. Und man hat den Eindruck, daß solche Wendungen ernst gemeint waren.

Seine Sympathien für den Buddhismus brachte der Philosoph namentlich dadurch zum Ausdruck, daß er 1856 eine Buddhastatuette im Wohnzimmer auf einer schönen Konsole aufstellte. Die Besucher sollten „gleich merken, wo sie sind, in diesen heiligen Hallen“. So schrieb er damals an Frauenstädt. (Schopenhauers Briefe, herausg. von Grisebach, Seite 328.) Und schon in früheren Jahren hatte er gesprächsweise zu demselben Anhänger erklärt, „die Buddhaisten seien seine Glaubensgenossen und wenn er am Sterben sein werde, werde er in seiner buddhaistischen Bibel lesen.“ (Schopenhauers Gespräche, Seite 50.)

Die lange Nichtbeachtung führte Schopenhauer auf eine stillschweigende Verschwörung der Philosophieprofessoren zurück und schleuderte aus Rache seine giftigsten Pfeile auf die ganze Universitätsphilosophie und deren Organe. Man hat dahinter vielfach eine krankhafte Wahnvorstellung vermutet und auf die

sonstige Neigung zu unmotivierten Angstanfällen bei ihm hingewiesen. Ich glaube indessen, daß Schopenhauers Verhalten im vorliegenden Fall nicht so ganz unbegründet war. Man hatte ihn wirklich in zu schmählicher Weise übersehen. Man bedenke, wie schwer es ihm noch wurde, selbst für die populär gehaltenen Parerga und Paralipomena auch nur einen nichthonorierenden Verleger zu bekommen, während die ödesten Erzeugnisse der Schulphilosophie Absatz fanden.

Wenn wir über Schopenhauers persönliche Stimmung während der letzten Jahre seiner Frankfurter Zeit urteilen sollen, so müssen wir sagen, daß die Verbitterung doch stark durch den behaglichen Genuß gemildert wurde, daß der Pessimist jetzt überhaupt das Leben besser schätzen lernte und den Tod weit weg wünschte.

Auch körperlich fühlte sich Schopenhauer sehr wohl. Die streng hygienisch geregelte Lebensweise, die er zuletzt beobachtete, erhielt ihn frisch und elastisch. Nur die Abnahme des Gehörs ließ sich durch keine Kunst aufhalten.

Iwan Bloch hat in einer besonderen unlängst erschienenen Arbeit (Schopenhauers Krankheit im Jahre 1823, Medizinische Klinik 1906, Nr. 25 und 26) aus den nachgelassenen Papieren Schopenhauers den untrüglichen Beweis zu führen versucht, daß das Prahlen mit der Gesundheit, in dem sich der Philosoph in seinen letzten Briefen gefiel, auf eine dunkle Vergangenheit folgte, daß Schopenhauer eine bekannte Krankheit der Lebemänner durchgemacht habe und daß dies „eine der Wurzeln seiner asketischen Weltanschauung und seines Pessimismus“ gewesen sei.

Diesen Ausführungen ist ein anderer Mediziner, Professor Wilhelm Ebstein (Arthur Schopenhauer. Seine wirklichen und vermeintlichen Krankheiten. Stuttgart, 1907) entgegengetreten und hat, wie ich glaube, mit überzeugenden Gründen den Philosophen von dem häßlichen Verdacht gereinigt.

Auch wenn man von allen medizinischen Indizien absieht, so spricht schon der Umstand gegen Blochs Erklärung des Schopenhauerschen Pessimismus, daß pessimistische Regungen sich bei Schopenhauer schon zu einer Zeit einstellten, als er der Lewebelt noch ganz fern stand.

Trotz aller äußern Erfolge, die dem Denker gegen Schluß seines Lebens zuteil wurden, blieb doch noch ein Rest von trüber Resignation zurück. Diese Resignation machte sich in Worten Luft wie diesen: „Wenn man so ein langes Leben in Unbedeutsamkeit und Geringschätzung zugebracht hat, da kommen sie am Schluß mit Pauken und Trompeten und meinen, das sei was.“

Außer Frauenstädt waren noch besonders Dr. Lindner, ein fallierter Privatdozent, und Dr. Asher, ein Sprachlehrer, als Herolde der Schopenhauerschen Lehre tätig. Die rührige Werbetätigkeit griff zuletzt auch auf die Universitätsphilosophie über. Man begann Spezialkollegs über Schopenhauer zu halten und machte seine Lehre sogar zum Gegenstand einer Preisfrage.

Am 21. September 1860 starb der Denker. In seinem Testament waren die intimen Anhänger besonders bedacht.

## Zweiter Abschnitt.
# Schopenhauers Weltanschauung.

### I. Kapitel.
### Die erkenntnistheoretische Grundlage des Schopenhauerschen Systems.

Schopenhauer knüpft hauptsächlich an die Lehre Kants an. Daß all unser Erkennen durch gewisse Formen bedingt ist, die zum festen Inventar des erkennenden Subjekts gehören, vor aller Erfahrung und unabhängig von aller Erfahrung, d. h. a priori, das ist die gemeinsame Überzeugung beider Denker.

Auch darin stimmen beide überein, daß das Erkennen eben wegen dieser seiner subjektiven Bedingtheit uns nur Erscheinungen, nicht die „Dinge an sich" erschließen kann. „Die Welt ist meine Vorstellung." In dieser Formel hat Schopenhauer kurz die erkenntnistheoretische Seite seines Systems präzisiert. Er legt Wert darauf, die allgemeinste Bedingung alles Erkennbaren, die im Vorstellung-sein überhaupt steckt, gegenüber den besonderen formalen apriorischen Bedingungen scharf hervorzuheben.

„Keine Wahrheit ist gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig als diese, daß alles, was für die Erkenntnis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung. Natürlich gilt dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt

behaftet und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung." (WW. I, 33.)

Dies Schopenhauers eigene Worte. Sehr bemerkenswert sind nun die näheren Erläuterungen über Objekt und Subjekt, die beiden Elemente im Vorstellung-sein.

Das Subjekt „erkennt alles und wird von keinem erkannt". Es unterliegt also auch nicht den Formen des Erkennbaren: „ihm kommt weder Vielheit noch deren Gegensatz, Einheit, zu". (WW. I, 35.) Es ist „ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen ebenso vollständig als die vorhandenen Millionen mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr." (WW. I, 36.)

Das Objekt dagegen, wozu auch schon der Leib des erkennenden Subjekts gehört, ist den Erkenntnisformen unterworfen. Hier herrscht Vielheit.

Objekt und Subjekt sollen die „unzertrennlichen Hälften" der Welt als Vorstellung sein. „Jede von beiden hat nur durch und für die andre Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr." (WW. I, 36.)

Hiernach wird offenbar kein Rangunterschied zwischen Objekt und Subjekt gemacht, während doch nach der früheren Erklärung die Subjektseite über die in die Erkenntnisformen gebannte Erscheinungswelt hinauszuragen scheint.

In eigenartiger Weise wird von Schopenhauer die Möglichkeit einer apriorischen Einsicht in die Erkenntnisformen begründet.

Objekt und Subjekt „begrenzen sich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Grenze zeigt sich eben darin, daß die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kausalität sind, auch ohne die Erkenntnis des Objekts selbst vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unserem Bewußtsein liegen." (WW. I, 36.)

Daß dieser Gedankengang mehr als ein spielendes Gleichnis sein soll, dürfen wir wohl schon daraus entnehmen, daß er noch mehrere Male, z. T. schärfer pointiert, wiederholt wird.

Schopenhauer hat nicht bedacht, daß die Doppeldeutigkeit der gemeinsamen Grenze von Objekt und Subjekt den Aprioritätsstandpunkt als einseitig erscheinen lassen muß. Gehen wir nämlich vom Objekt aus zur fraglichen Grenze und ist dieser Weg ebenso gut wie der entgegengesetzte, so darf der Apriorismus keinen Anspruch auf ausschließliche Gültigkeit erheben.

Volkelt bemerkt in seinem Schopenhauer-Buch (S. 367 der 1. Auflage): „Raum, Zeit, Kausalität als ‚Grenzen' zwischen Objekt und Subjekt: dies ist eine unvollziehbare Vorstellung." Ich meine, so unvollziehbar ist diese Vorstellung keineswegs. Sie deckt sich im Grunde vollkommen mit Kants Lehre, wonach die „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt (d. h. die apriorischen Funktionen) zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" sind.

Da das erkennende Subjekt selbst, wie wir bereits wissen, unerkennbar sein soll, beziehen sich alle unsere Erkenntnisformen ausschließlich auf die Objektseite der Vorstellungswelt.

Diese Erkenntnisformen, die apriorischen Anschauungsformen und Kategorien Kants, will Schopenhauer auf ein einziges Prinzip zurückführen, den sogenannten Satz vom zureichenden Grunde. Er hat damit der Aprioritätslehre die denkbar größte Vereinfachung gegeben.

Der allgemeine Satz vom zureichenden Grunde hat nach Schopenhauer folgende Form: „Alle unsere Vorstellungen stehen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann." (WW. III, 40.)

Wir sehen, hier klingt der für Kants Erkenntnistheorie so fundamentale Begriff der Synthesis an. Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einer durchgängigen Einheit ist die Hauptfunktion des Erkennens. Was der Königsberger Denker in vielfach schwankenden und unsicheren Ausdrücken sagt, hat Schopenhauer schärfer präzisiert und dadurch faßlicher gemacht, daß er das dunkle Ich dabei ganz aus dem Spiel läßt.

Der allgemeine Satz vom Grunde soll je nach der Klasse von Vorstellungen oder Objekten, auf die er angewendet wird, vier besondere Gestalten annehmen. Darum spricht Schopen-

hauer von einer vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Das ist, wie wir wissen, das Thema zu seiner Doktordissertation gewesen.

Die „anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen" bilden die erste Klasse. Hier erscheint der Satz vom zureichenden Grunde als Gesetz der Kausalität oder als Satz vom zureichenden Grunde des Werdens. „Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erste da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung." (WW. III, 47.)

Von dieser Kausalität werden wieder drei spezielle Formen oder Stufen unterschieden:

Erstens die Ursache im engsten Sinne, die im anorganischen Reich herrscht und ihrer Wirkung gleich ist, so daß sich die eine aus der andern berechnen läßt.

Zweitens der Reiz, eine Kausalitätsform, die im Gebiet der organischen Natur auftritt und der die Aequivalenzbeziehung der vorigen Form fehlt.

Drittens das Motiv, eine Kausalitätsform, die dem animalischen Gebiet eigentümlich ist. Das Motiv setzt einen Intellekt voraus.

„Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist offenbar bloß die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen: je größer diese, desto leichterer Art kann die Einwirkung sein: der Stein muß gestoßen werden: der Mensch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Ursache, also mit gleicher Notwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation ist bloß die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität: der Intellekt ist das Medium der Motive, weil er die höchste Steigerung der Empfänglichkeit ist. Allein hierdurch verliert das Gesetz der Kausalität schlechterdings nichts an seiner Sicherheit und Strenge. Das Motiv ist eine Ursache und wirkt mit der Notwendigkeit, die alle Ursachen herbeiführen." (WW. III, 61f.)

In diesem Zusammenhang entwickelt Schopenhauer auch seine wichtige Lehre von der Intellektualität der empi-

rischen Anschauung. Danach ist die bloße Sinnesempfindung etwas Subjektives, ohne Gegenständlichkeit. Erst der Verstand macht durch Anwendung des Kausalitätsgesetzes aus der subjektiven Empfindung eine objektive Anschauung. Die Leibesempfindung wird nämlich von ihm als Wirkung betrachtet, die als solche notwendig eine Ursache haben muß. Zugleich wird die ebenfalls im Intellekt prädisponiert liegende Form des äußeren Sinnes, der Raum, zu Hilfe genommen, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen. Hierbei benutzt der Verstand „die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung, um ihnen entsprechend die Ursache im Raume zu konstruieren". (WW. III, 67.) Diese ganze Verstandestätigkeit ist aber, wie Schopenhauer ausdrücklich betont, „keine diskursive, reflektive, in abstracto mittels Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare". (WW. III, 67.)

Eine zweite Hauptgestalt des Satzes vom zureichenden Grunde haben wir auf dem Gebiete der abstrakten Vorstellungen oder Begriffe. Es ist der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. „Wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll, muß es einen zureichenden Grund haben: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr." (WW. III, 122.)

Schopenhauer unterscheidet des Näheren vier Arten von Wahrheit:

1. „Ein Urteil kann ein anderes Urteil zum Grunde haben. Dann ist seine Wahrheit eine logische oder formale." (WW. III, 122.)

2. „Eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urteils sein; dann hat das Urteil materiale Wahrheit, und zwar ist diese, sofern das Urteil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit." (WW. III, 124.)

3. „Die im Verstande und der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der anschauenden, empirischen Erkenntnis können, als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, Grund eines Urteils sein, das alsdann ein synthetisches a priori ist." (WW. III, 124.) Solchem Urteil kommt „transszendentale Wahrheit" zu.

4. „Die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen

alles Denkens können der Grund eines Urteils sein, dessen Wahrheit . . eine metalogische“ ist. (WW. III, 125.)

Schopenhauer kennt nur vier Urteile von metalogischer Wahrheit, nämlich außer den drei traditionellen logischen Axiomen, dem Satz der Identität, dem Satz des Widerspruchs und dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, die folgende Definition der Wahrheit: „Wahrheit ist die Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm, als seinen zureichenden Grund.“ (WW. III, 125.) In sehr drastischer Weise wird die Unentbehrlichkeit der metalogischen Wahrheiten dargelegt: „ihnen zuwider zu denken, geht so wenig an, wie unsere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen.“ (WW. III, 125/126.)

Die dritte Hauptgestalt des Satzes vom zureichenden Grunde betrifft den „formalen Teil der vollständigen Vorstellungen“, die Anschauungen des Raumes und der Zeit. Es ist der Satz vom zureichenden Grunde des Seins. „Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis zueinander stehen, wobei jeder Teil durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dies Verhältnis Lage, in der Zeit Folge.“ (WW. III, 148.) Nur durch reine Anschauung sind die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse faßbar: „Denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen.“ (Ibid.) Mit dem zeitlichen Nexus bringt Schopenhauer das Zählen und die Arithmetik in Zusammenhang, wie mit dem räumlichen Nexus die Geometrie.

Die vierte Hauptgestalt des Satzes vom zureichenden Grunde bezieht sich auf das Subjekt des Wollens, wie es unserem inneren Sinn in der Zeit erscheint. Wir wissen bereits, daß nach Schopenhauer das Subjekt des Erkennens nie erkennbar ist, eben weil es nie Objekt, Vorstellung werden kann. Für die innere Selbsterkenntnis bleibt demnach nur das Subjekt des Wollens als Gegenstand übrig. „Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als wollend.“ (WW. III, 161.) Zum Wollen rechnet Schopenhauer auch alle Gefühlsregungen und Affekte. „Bei jedem wahrgenommenen Entschluß sowohl anderer als unser selbst, halten wir uns berechtigt zu fragen Warum? d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vor-

hergegangen, daraus es erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer, das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen." (WW. III, 162.) Das Motiv wurde bereits als besondere Kausalitätsform innerhalb der ersten Klasse von Vorstellungen aufgeführt. Es konnte aber dort nur sozusagen von außen betrachtet werden. Hier, bei der Selbstwahrnehmung des Wollens erfahren wir die Einwirkung des Motivs von innen, ganz unmittelbar. „Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen." (WW. III, 163.) Zu dieser neuen Art des Erkennens statuiert Schopenhauer auch eine besondere Gestalt des Satzes vom zureichenden Grunde: Das Gesetz der Motivation oder den Satz vom zureichenden Grunde des Handelns. Der ganze subjektive Vorstellungsverlauf soll durch den vom Motivationsgesetz beherrschten Willen gelenkt werden. Hier tritt uns der Grundgedanke einer voluntaristischen Psychologie entgegen.

An diesen Aufstellungen über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde werden wir in erster Linie das gesunde Bestreben anerkennen müssen, den komplizierten apriorischen Apparat des kantischen Kritizismus zu vereinfachen. Man sieht die Verschiedenheit der einzelnen Funktionen, aber auch ihre innere Verwandtschaft. Das Ganze wird dadurch übersichtlicher. In seiner als Anhang dem Hauptwerk beigefügten Kritik der kantischen Philosophie erklärt Schopenhauer drastisch: „Ich verlange, daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten." Sein Satz vom Grunde ist in der Tat nichts anderes als das Kausalitätsprinzip in allgemeinster Fassung.

Ein zweiter Vorzug der Schopenhauerschen Entwicklungen ist die sorgfältigere Berücksichtigung der Eigenart der Objekte, auf die die apriorische Funktion angewendet wird. Eine Einteilung der Objekte bildet ja geradezu die Grundlage für die Unterscheidung der vier Gestalten des Satzes vom Grunde. Es kommen empirische Abstufungen und Nuancen zur Geltung. Man hat den Eindruck, daß die apriorische Funktion nicht so willkürlich schaltet wie bei der gewöhnlichen Darstellung der Aprioritätstheorie.

Drittens ist nicht nur philosophisch, sondern auch naturwissenschaftlich bedeutsam die Lehre von der Intellektualität der

empirischen Anschauung. Gewisse Ansätze dazu lassen sich freilich schon bei Kant nachweisen, vor allem in der Bemerkung, daß die Kategorien Objektivität in die anschaulichen Verknüpfungen bringen, also schon bei den gewöhnlichen Erfahrungsurteilen mitwirken. Aber neu ist doch die Auszeichnung gerade der Kausalitätskategorie und besonders ihre Verwertung zu detaillierten intuitiven Objektivationen. Hierdurch hat auch die physiologische Theorie der Sinneswahrnehmungen wertvolle Anregungen bekommen.

Bekanntlich machte sich kein geringerer als Helmholtz den Grundgedanken der Schopenhauerschen Lehre von der Intellektualität der Sinneswahrnehmung zu eigen und verwies dabei irrtümlicher Weise auf Kant statt auf Schopenhauer als den Urheber. Das wurde sogleich von dem Spürsinn der treuen Schopenhauerianer bemerkt und dem Meister zugetragen. Natürlich war dieser außer sich vor Zorn, und er hat in seinen Briefen mehrfach harte und boshafte Worte über Helmholtz fallen lassen. Er glaubte sogar an ein Plagiat. Als sein Anhänger Lindner Helmholtz' Schrift über das Sehen des Menschen rezensierte und dabei auf die Uebereinstimmung mit Schopenhauer hinwies, war der Meister sehr ungehalten über die Form dieses Hinweises und schrieb:

„Sie hätten wohl von mir in einem etwas höhern Tone reden können, statt mich einigermaßen mit dem Helmholtz zu parallelisieren. Sagen, „er und ich ständen auf demselben Boden“, ist wie sagen, der Montblanc und ein Maulwurfshaufen neben ihm ständen auf demselben Boden. Vor einem Jahr hat er einen abgeschmackten Aufsatz über Goethes Farbenlehre verfaßt. Sie hätten ihn dafür, daß er über das Sehen schreibt, ohne mich zu kennen, oder kennen zu wollen, herunterhunzen sollen, und nach Noten. — Ueberhaupt sollten Sie nie vergessen, daß Ihr Hauptverdienst um Philosophie und Literatur, welches bleiben, vielleicht selbst Ihren Namen perpetuieren wird, dies ist, daß Sie zuerst, mit großem Nachdruck und seltener Beharrlichkeit, meiner Philosophie Eingang verschafft haben. . . . . . Das sollten Sie festhalten und nie aus dem Charakter fallen, dem eines treuen Evangelisten. Toleranz ist keine Apostel-

tugend und darf es nicht sein." (Schopenhauers Briefe, h. v. Griseb. S. 300.)

Uebrigens sind auch namhafte Naturforscher für Schopenhauers Priorität in der fraglichen Lehre eingetreten.

Selbstverständlich ist es nicht ausgeschlossen, daß dieselben Gedanken — zumal so naheliegende — auch öfter, ganz unabhängig, auftreten können. Helmholtz hätte sich aber nichts vergeben, wenn er wenigstens nachträglich auf die Berührungspunkte mit Schopenhauer eingegangen wäre, statt sie geflissentlich zu ignorieren. Wenig edel ist namentlich sein Versuch, in der vierten Lieferung (1887) der zweiten Auflage seiner physiologischen Optik Schopenhauer — lange nach seinem Tode — zum Plagiator Fichtes zu stempeln. Der Versuch ist übrigens mißglückt; denn in Fichtes Vorlesungen „Die Tatsachen des Bewußtseins" findet sich eben die Lehre von der Intellektualität der Anschauung nicht.

Mit seiner Lehre von der Intellektualität der Anschauung hat übrigens Schopenhauer zugleich einen neuen Beweis für die Apriorität des Kausalitätsgesetzes gegeben.

Der Verstand geht von gegebenen Wirkungen zu deren Ursachen über. Hierbei wird das Gesetz der Kausalität vorausgesetzt, „welches eben deshalb vom Verstande selbst hinzugebracht sein muß: da es nimmermehr ihm von außen hat kommen können. Ist es doch die erste Bedingung aller empirischen Anschauung, diese aber die Form, in der alle äußere Erfahrung auftritt: wie also sollte es erst aus der Erfahrung geschöpft sein, deren wesentliche Voraussetzung es selbst ist?" (WW. III, 95.)

Schopenhauer bestreitet ausdrücklich den kantischen Aprioritätsbeweis des Kausalitätsbegriffes. Nach diesem Beweis soll es ohne Hilfe des Kausalitätsbegriffs unmöglich sein, objektiv aufeinander folgende Wahrnehmungen von bloß subjektiven Vorstellungssukzessionen zu unterscheiden. Da unsere Erfahrungserkenntnis solche objektive Zeitordnung notwendig voraussetzt, so muß sie auch zugleich die Bedingung dieser Ordnung, eben den Kausalitätsbegriff, voraussetzen. Daraus folgt die Apriorität des Kausalitätsbegriffs. Nicht mit Unrecht macht Schopenhauer hiergegen geltend, daß es auch kausalitätslose

objektive Folgen gibt. So ist z. B. „die Sukzession der Töne einer Musik objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch mich den Zuhörer: aber wer wird sagen, daß die Töne der Musik nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung aufeinander folgen?" (WW. III, 105.)

Noch einige weitere Züge zur Charakteristik der erkenntnistheoretischen Seite von Schopenhauers System seien kurz hervorgehoben.

Sehr eigenartig ist vor allem die Identifizierung der Materie mit der Kausalität. Die abstrakte Kategorie scheint auf diese Weise einen positiven massiven Inhalt zu bekommen. Die Materie ist „durch und durch nichts als Kausalität . . . . Ihr Sein ist ihr Wirken: kein anderes Sein derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit . . . . Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt." (WW. I, 39 f.) Und die Kausalität wiederum soll „den Raum mit der Zeit vereinigen". Denn „die Veränderung, d. h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft jedesmal einen bestimmten Teil des Raumes und einen bestimmten Teil der Zeit zugleich und im Verein". (WW. I, 41.) An dieses merkwürdige dialektische Aperçu knüpft Schopenhauer sofort eine kühne Deduktion. Da „im Wirken, also in der Kausalität, das ganze Wesen der Materie besteht", so „müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt sein, d. h. sie muß die Eigenschaften der Zeit und die des Raumes, so sehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen, und was in jedem von jenen beiden für sich unmöglich ist, muß sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Teilbarkeit hat sie von beiden". (WW. I, 41.) Mit der Raumkomponente wird in Zusammenhang gebracht die „Form" der Materie, vor allem aber ihr „Beharren" (Substanz), mit der Zeitkomponente die „Qualität" (Accidenz), „ohne die" die Materie „nie erscheint, und welche schlechthin immer Kausalität, Wirken auf andere Materie, also Veränderung (ein Zeitbegriff) ist". (WW. I, 42.) Ich will auf die sonstigen Finessen dieser Deduktion nicht eingehen. Wer Schopenhauer von dieser Seite näher kennen lernen will, der

sehe sich die komplizierte, nicht weniger als 28 Nummern umfassende Tafel apriorischer Sätze über Zeit, Raum und Materie an, die der Philosoph im Ergänzungsband zu seinem Hauptwerk (WW. II, 63) entworfen hat. Er, der an Kant die Vorliebe für Symmetrie so hart tadelt, entwickelt dort für alle drei apriorischen Funktionen streng parallele Sätze. Selbstverständlich kommen in dieser dialektischen Systematik viele Willkürlichkeiten vor. Man wird an die Fichte-Schelling-Hegelsche Spekulation erinnert, die Schopenhauer sonst mit Verachtung abweist. Man muß aber zu seinem Lobe bemerken, daß die Dialektik bei ihm im einzelnen glücklicher ist und den Erfahrungstatsachen weniger Gewalt antut.

Für die richtige Einschätzung der erkenntnistheoretischen Grundansicht Schopenhauers ist ferner seine Stellung zum Antinomienproblem wichtig.

Unter einer Antinomie versteht man bekanntlich zwei entgegengesetzte Behauptungen, die sich gleich gut durch Beweise stützen lassen. Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft vier Antinomien aufgestellt.

Die erste Antinomie betrifft das räumliche und zeitliche Verhältnis des Weltganzen.

Die Thesis lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen."

Die Antithesis: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes, unendlich."

Bei der zweiten Antinomie handelt es sich um die Teilbarkeit der Substanzen.

Die Thesis sagt: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist."

Die Antithesis: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben."

Den Angelpunkt der dritten Antinomie bildet die kausale Struktur des Weltgeschehens.

Die Thesis heißt: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur

ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig",

die Antithesis: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur."

In der vierten Antinomie endlich stehen sich folgende Behauptungen gegenüber:

Thesis: „Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendig Wesen ist",

Antithesis: „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache."

In der vierten Antinomie wiederholt sich eigentlich dieselbe Dialektik wie in der dritten Antinomie. Darum bemerkt Schopenhauer nicht mit Unrecht: „Der dritte und vierte Widerstreit sind im Grunde tautologisch." (WW. I, 627.)

Nach seiner Überzeugung laufen alle kantischen Antinomien auf „eine bloße Spiegelfechterei, einen Scheinkampf" hinaus. „Nur die Behauptungen der Antithesen beruhen wirklich auf den Formen unseres Erkenntnisvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den notwendigen, a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen. Ihre Beweise allein sind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweise der Thesen keinen anderen als subjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regressus ermüdet und daher demselben durch willkürliche Voraussetzungen, die sie bestens zu beschönigen sucht, ein Ende macht, und dessen Urteilskraft noch überdies durch früh und fest eingeprägte Vorurteile an dieser Stelle gelähmt ist." (WW. I, 627.)

Interessant sind nun die zwei Antinomien, die Schopenhauer als Ersatz für die kantischen anführt.

Die eine Antinomie knüpft an die chemische Forschung an. Sie wird geradezu als eine „chemische Antinomie" bezeichnet. Ihr liegen folgende entgegengesetzte Gedankenreihen zu Grunde. Einmal, so meint unser Philosoph, nehmen doch

die Chemiker an, „daß die qualitative Teilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehen wird. Sie suchen die Zahl ihrer Grundstoffe . . . immer mehr zu verringern: und wären sie bis auf zwei gekommen, so würden sie diese auf einen einzigen zurückführen wollen. Denn das Gesetz der Homogenität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als solcher wesentlich, sondern nur zufällige Formen, Qualitäten, sind, vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt". (WW. I, 64 f.) Auf der anderen Seite aber „ist nicht einzusehen", wie dieser erste Zustand „je eine chemische Veränderung erfahren konnte, da noch kein zweiter Zustand da war, um auf ihn zu wirken". (WW. I, 65.) Es zeigt sich hier nach Schopenhauer „im Chemischen dieselbe Verlegenheit, auf welche im Mechanischen Epikuros stieß, als er anzugeben hatte, wie zuerst das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung kam". (Ebenda.)

Die andere Antinomie knüpft an den Tatsachenkreis der Erdgeschichte an.

Wir müssen einerseits annehmen, „daß, in der Zeit, jeder höher organisierte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist: daß nämlich Tiere früher als Menschen, Fische früher als Landtiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte". Andererseits „bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Dasein jener ganzen Welt abhängig, als von dem notwendig Vermittelnden der Erkenntnis, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist: denn sie ist schlechthin Vorstellung und bedarf als solche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daseins". (WW. I, 66.) Schopenhauer hat die Antinomie noch einmal folgendermaßen prägnant formuliert: „So sehen wir einerseits notwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch sein mag: andererseits ebenso notwendig dieses erste er-

kennende Tier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt." (Ebenda.) Diese zweite Antinomie wird zwar nicht besonders benannt, aber ausdrücklich als „Gegenstück" zu der „chemischen Antinomie" hingestellt. Unser Philosoph glaubt sie auflösen zu können durch die Unterscheidung zwischen der Erscheinungsseite der Welt und ihrem Ansichsein, wofür aber erst in einem weiteren Teil des Systems die genauere Begründung gebracht wird. Die „chemische Antinomie" hingegen kommt ihm unauflösbar vor.

An den Schopenhauerschen Antinomien ist besonders merkwürdig, daß sie sich fern von abstrakter, willkürlicher Konstruktion halten und Anschluß an den Tatbestand der positiven Naturforschung suchen. Darin müssen wir eine erfreuliche Tendenz begrüßen. Die philosophische Reflexion wird auf ein höheres Niveau gehoben, wenn sie, statt mit dem zufälligen, unsicheren Material der rohen, gemeinen Erfahrung zu arbeiten, die sorgfältig präparierten, soliden Bausteine der wissenschaftlichen Erfahrung benutzt. So allein kann sie Beachtung und Sympathie in den Kreisen der wissenschaftlich Gebildeten beanspruchen.

Es liegt aber auch im Interesse der Philosophie als Weltanschauung, wenn sie ihren Problemstellungen und Gedankengängen eine etwas konkretere Fassung gibt. Die konkretere Fassung eröffnet noch am ehesten die Aussicht auf fruchtbringende Ergebnisse. Gerade die vage abstrakte Haltung ist die Hauptquelle der vielen Schwankungen und Widersprüche in den philosophischen Systemen. Dem vagen Abstrakten fehlt eben Eindeutigkeit. Es reizt zu den mannigfaltigsten Auffassungen und Folgerungen. Weil der Anschluß an den Tatbestand der positiven Wissenschaften die Philosophie naturgemäß zu einer konkreteren Gedankenführung zwingt, ist er so äußerst wertvoll.

Bei Schopenhauer hatte übrigens das Streben nach konkreterer Gedankenführung noch ein besonderes Motiv. Er war überhaupt von dem Wert der intuitiven Erkenntnis durchdrungen. Nach seiner Überzeugung „ruht das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen". Darum „müssen

wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelstufen, zurückgehen können auf Anschauungen, aus denen er unmittelbar selbst, oder aus denen die Begriffe, deren Abstraktion er wieder ist, abgezogen worden: d. h. wir müssen ihn mit Anschauungen, die zu den Abstraktionen im Verhältnis des Beispiels stehen, belegen können." (WW. II, 82.) Wie peinlich Schopenhauer sonst auch eine symmetrische Gestaltung der verschiedenen dem Satze vom Grunde unterworfenen Vorstellungsklassen nachzuweisen sucht, in diesem Punkte muß er eine Ausnahme machen, um die ausgezeichnete Sonderstellung des Intuitiven zu rechtfertigen. Die Klasse der abstrakten, also nichtanschaulichen Vorstellungen soll sich von den übrigen dadurch unterscheiden, daß der Satz vom Grunde hier nicht, wie gewöhnlich, nur eine Beziehung auf eine Vorstellung der nämlichen Klasse fordert, sondern zuletzt eine Beziehung auf eine Vorstellung aus einer anderen Klasse. Damit wird die Selbständigkeit dieser ganzen Klasse eigentlich hinfällig. Die abstrakten Vorstellungen bilden keinen abgeschlossenen Komplex. Sie bedürfen einer äußeren Ergänzung.

Wir werden uns über diese Abhängigkeitsstellung des Abstrakten weniger wundern, als vielmehr darüber, daß nicht auch unter den übrigen Vorstellungsklassen analoge Abhängigkeitsverhältnisse statuiert werden.

Warum hebt Schopenhauer z. B. nicht die Abhängigkeitsbeziehung der räumlichen und zeitlichen Anschauungen, also der dritten Klasse, zur ersten Klasse, der der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen, hervor? die räumlichen und zeitlichen Eigenschaften kommen doch als formale Bestandteile in den vollen empirischen Anschauungen vor. Müssen wir da nicht ähnlich wie bei den abstrakten Begriffen auf die vollen empirischen Anschauungen zurückgehen, um uns jene Eigenschaften intuitiv zum Bewußtsein zu bringen? Schopenhauer steht zu sehr unter dem Banne der Lehren von Kants transszendentaler Aesthetik, als daß er ernstlich an eine Bejahung dieser Frage hätte denken können. Raum und Zeit gelten ihm unabhängig von allen Empfindungsinhalten als reine Anschau ungen a priori. Sie sollen eben deshalb „dem Sinnentruge gar nicht offen stehen". (WW. I, 117.) Wenn man die Erkenntnis-

qualität der reinen Anschauung so hoch einschätzt, dann hat man natürlich nicht das Bedürfnis nach einer Kontrolle der räumlichen und zeitlichen Vorstellungen durch die volle empirische Anschauung. Ich glaube indessen, daß die apriorischen Funktionen Raum und Zeit, wenn man ihre tatsächliche Leistungsfähigkeit vorurteilslos prüft, in weniger glänzendem Lichte erscheinen. Die Vorstellung räumlicher und zeitlicher Verhältnisse in der Phantasie, die doch der reinen, empfindungsfreien Anschauung a priori am nächsten kommt, erweist sich, soweit wir sie objektiv kontrollieren können, durchaus nicht als fehlerfrei. Bei verwickelten Aufgaben versagt sie überhaupt, und wir müssen dann notgedrungen auf die sinnliche, empirische Anschauung zurückgreifen. Und auch wo die phantasiemäßige Vergegenwärtigung möglich ist, brauchen wir stets Empfindungsresiduen, um den räumlichen und zeitlichen Vorstellungen wirkliche Anschaulichkeit zu verleihen.

Was wiederum den räumlichen und zeitlichen Vorstellungen Präzision gibt, scheint mehr eine begriffliche Direktive zu sein, die die Erzeugung dieser Vorstellungen reguliert. Wenn ich mir z. B. zwei gleiche Raumstrecken vorstelle, so beruht die Gleichheit nicht sowohl auf dem anschaulichen Eindruck der betreffenden Strecken selbst, als vielmehr auf dem begrifflichen Bewußtsein, daß die jene Strecken erzeugenden Operationen identisch sind oder besser identisch sein sollen. Die fertigen Anschauungen selbst können zu Täuschungen Anlaß geben. Darum ist es wichtig, daß man die grundlegenden Elemente derselben nach ihren erzeugenden Operationen in abstracto fixiert.

Schopenhauer hat die Mitwirkung des Denkens bei der intuitiven Erkenntnis unterschätzt und der Anschauung zu viel zugemutet. Darum schießt er auch namentlich in seiner Kritik der euklidischen Behandlungsart der Geometrie weit über das Ziel hinaus. Er meint, „daß des Eukleides logische Behandlungsart . . eine unnütze Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist, daß sie einem Wanderer gleicht, der Nachts einen hellen festen Weg für ein Wasser haltend, sich hütet ihn zu betreten, und stets daneben auf holprichtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Wasser zu stoßen“.

(WW. 1, 117.) Von allen geometrischen Sätzen müsse eine „anschauliche Überzeugung“ möglich sein, „schon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer solchen angeschauten Notwendigkeit ausging und der Beweis erst hinterher hinzuersonnen ward“. (WW. I, 119.) Es sei ein „Vorurteil“, zu glauben, daß „die bewiesene Wahrheit vor der anschaulich erkannten irgend einen Vorzug habe“. (Ebenda.) Ueberhaupt komme allen Gestalten des Satzes vom Grunde gleiche Gewißheit und Unbeweisbarkeit zu.

Als Beispiel für die von ihm empfohlene Behandlungsart der Geometrie hat Schopenhauer selbst die folgende bekannte Figur zum Beweis des pythagoreischen Lehrsatzes angeführt. (Fig. 1.)

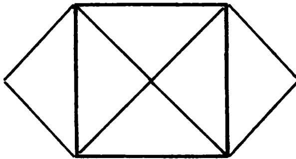


Fig. 1.

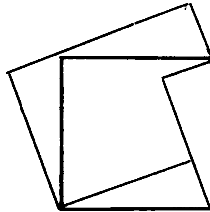


Fig. 2.

Im Falle ungleicher Katheten stand ihm ein ähnlicher anschaulicher Beweis nicht zu Gebote. Arabische Mathematiker haben aber einen solchen geliefert. Er wird durch Figur 2 dargestellt.

Man wird Schopenhauer wohl zugeben können, daß von der Anschauung in der Geometrie ausgiebigerer Gebrauch gemacht werden müßte. Z. T. ist man auch schon bemüht, dieser Forderung gerecht zu werden. Man denke z. B. an die „darstellende Geometrie“. Aber auch hier läßt sich niemals die logische Direktive entbehren, die den Anschauungen Präzision und Zusammenhang gibt.

Sehr treffend ist Schopenhauers Bemerkung über den heuristischen Wert der Anschauung. Der berühmte Geometer Jacob Steiner hat durch reine Intuition eine Fülle komplizierter Sätze gefunden, deren Beweis seinen Nachfolgern erhebliche Schwierigkeiten machte. Auf arithmetischem Gebiet kann man als ana-

loges Beispiel Fermat nennen. Noch heutzutage werden Preise für Beweise seiner zahlentheoretischen Intuitionen ausgesetzt.

Ein beachtenswerter Punkt in Schopenhauers erkenntnistheoretischen Ausführungen ist der Hinweis auf die Bedeutung der Sprache. Die Sprache war von Kant unter den Erkenntnisfaktoren merkwürdigerweise überhaupt nicht berücksichtigt worden. Sehr richtig haben Hamann und Herder diese empfindliche Lücke des Kritizismus aufgedeckt. Schopenhauer, der auf Herders „Metakritik“ ausdrücklich verweist, sucht den Fehler Kants wieder gut zu machen. Er bringt die Sprache mit der Fähigkeit der Bildung von Begriffen oder abstrakten Vorstellungen in Zusammenhang. „Offenbar ist die Rede, als Gegenstand der äußeren Erfahrung, nichts anderes als ein sehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinster Nüancierung mitteilt. Was bedeuten aber diese Zeichen? Wie geschieht ihre Auslegung? Uebersetzen wir etwan, während der andere spricht, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen und sich bewegen, verketten, umgestalten und ausmalen, gemäß den hinzuströmenden Worten und deren grammatischen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unserem Kopfe während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! So geschieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält, und was sie mitteilt und empfängt, sind abstrakte Begriffe, nichtanschauliche Vorstellungen, welche ein für allemal gebildet und verhältnismäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befassen, enthalten und vertreten.“ (WW. I, 77 f.) Dem Verhältnis von Logik und Grammatik hat unser Philosoph im Anhang zu seinem Hauptwerk (WW. I, 608ff.) eine eingehende Erörterung gewidmet. Es zeigt sich da, daß die Sache doch nicht so klar liegt. Man könne „die Formen des Denkens nicht so geradezu und unmittelbar in den Worten, noch selbst in den Redeteilen“ suchen. Die Grammatik „erläutere nur die Einkleidung der Denkformen“. Trotzdem will Schopenhauer die „Redeteile und grammatischen Formen“ mit

den Bestandteilen des Urteils parallelisieren und hält dabei an seiner Überzeugung fest, daß die Sprache sich auf abstrakte Vorstellungen beziehe.

Diese Auffassung der Sprache muß schon aus dem Grunde Mißtrauen erwecken, weil sie einen verwickelten Tatbestand in einer allzu einfachen Formel darstellt. Man darf überhaupt den logischen Gehalt der Sprache nicht überschätzen. Natürlich gibt es Wortbedeutungen der verschiedensten Abstraktionsgrade. Die niederen Grade nehmen sogar in der wirklichen Sprache den breitesten Raum ein. Daß sich die Wortbedeutungen in der Regel nicht anschaulich bemerkbar machen, ist ganz begreiflich. Ein Wort erfüllt vollkommen seine orientierende Funktion, wenn es die Tendenz zur ausschließlichen Reproduktion einer ganz bestimmten Gruppe von Sachvorstellungen hat. Die Reproduktion braucht faktisch garnicht stattzufinden. Es genügt, wenn der Intellekt dadurch eine eindeutige Einstellung erhält. Je konkreter die Wortbedeutung ist, desto leichter wird vermutlich die betreffende Reproduktionstendenz sich in der einen oder anderen Weise realisieren, d. h. es wird eine entsprechende Sachvorstellung wirklich bewußt werden. Je abstrakter dagegen die Wortbedeutung ist, auf einen desto größeren Umfang von Sachvorstellungen erstreckt sich naturgemäß die Reproduktionstendenz. Es ist darum viel unwahrscheinlicher, daß wirklich eine von den vielen angeregten, einander hemmenden Sachvorstellungen reproduziert wird. Die Bedeutung prägt sich bloß in der Reproduktions*tendenz* aus.

Schopenhauer ist leider den feineren Beziehungen zwischen Sprache und Denken nicht nachgegangen. Aber schon daß er überhaupt dieses Problem von neuem in Angriff genommen hat, ist verdienstvoll. Die Berücksichtigung der Sprache ermöglicht eine viel konkretere und daher naturgetreuere Erkenntnistheorie. Ein erkennendes Individuum mit Sinnesfunktionen und abstraktem Kategorienapparat ist eine willkürliche Fiktion. Der wirkliche Mensch gewinnt seine Erfahrungen und Begriffe stets unter der Direktive des sozialen Sprachbewußtseins und seiner Formen.

Von dem grundlegenden erkenntnistheoretischen Teil des Schopenhauerschen Systems kann man im allgemeinen sagen, daß wohl einzelne interessante Perspektiven eröffnet werden,

daß aber das Ganze an einem gewissen abstrakten Formalismus leidet. Von der „Welt als Vorstellung" erfahren wir eigentlich nur, daß sie durch und durch vom erkennenden Subjekt und dessen apriorischen Funktionen abhängig ist, die zugleich die allgemeinen Klassentitel der Erscheinungen darstellen. Ja Schopenhauer sucht zunächst sogar noch den kantischen Idealismus zu überbieten, indem er jede Beziehung der Dinge an sich zur Vorstellungswelt vollkommen ausschließt und nicht ansteht, die Realität unserer erkennbaren Welt geradezu mit den Traumerlebnissen zu vergleichen. Er benutzt dabei u. a. folgendes geistvolle Gleichnis:

„Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus demselben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung: doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenso aus dem Stegreife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist." (WW. I, 51.)

Diese Zusammenstellung des Lebens mit den Träumen ist gewiß in erster Linie die natürliche Konsequenz des erkenntnistheoretischen Idealismus. Es klingt aber darin zugleich ein Werturteil über das Leben an, das sich auch in manchen anderen gelegentlichen Wendungen kundgibt. Mitten unter abstrakten erkenntnistheoretischen Erwägungen begegnet uns z. B. folgende charakteristische Auslassung:

„Wie in der Zeit jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder ebenso schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden ist; ebenso werden wir dieselbe Nichtigkeit auch in allen anderen Gestalten des

Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehen, daß wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur ebenso bestehendes, ist.“ (WW. I, 38.)

Schopenhauer ist ein Philosoph, der nicht ohne Gemütsresonanz zu reflektieren vermag. Das zeigt sich hier deutlich. Ob freilich die elegischen Klänge, mit denen er seine Erkenntnistheorie begleitet, bloß aus persönlicher pessimistischer Stimmung entspringen oder auch eine sachliche Rechtfertigung gestatten, ist schwer zu unterscheiden. Daß die unablässig dahinfließende Zeit als Symbol der Vergänglichkeit depressive Gefühle erweckt, werden wir allenfalls verstehen. Den Raum hat ja aber Schopenhauer sonst selbst in Gegensatz zur Zeit gestellt. Er sagte z. B., wie wir wissen, ausdrücklich, daß „die Eigenschaften der Zeit und die des Raumes sich beide widerstreiten“: der Zeit sollte „bestandlose Flucht“, dem Raume „starres, unveränderliches Beharren“ zukommen. Sogar das „Beharren“ der Materie wollte er aus ihrer Raumkomponente erklären. Danach müßte man doch erwarten, daß der Raum mit seiner majestätischen Ruhe erhebend auf das Gemüt wirkt und die depressive Stimmung der Zeit ausgleicht. Die Klasse der mathematischen Vorstellungen und die der abstrakten Vorstellungen, die von Natur eine zeitlose Struktur haben, wären mindestens von Schopenhauers summarischem Nichtigkeitsurteil auszunehmen. Aber auch die anderen Klassen sind stark von konstanten Elementen durchsetzt. Man denke doch an die naturgesetzlichen Zusammenhänge, die weder in der äußeren noch in der inneren Erfahrungswelt fehlen und gleichsam den „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“ bilden.

## II. Kapitel.

# Schopenhauers Willensmetaphysik.

Nach den bisher besprochenen Lehren Schopenhauers sind, wie wir gesehen haben, alle Brücken, die von der Vorstellungswelt zu den Dingen an sich führen könnten, für unser Erkennen

abgebrochen. Nicht einmal das Kausalitätsprinzip berechtigt uns, von den Vorstellungen auf die Dinge an sich zu schließen: denn es gilt, wie alle Erkenntnisformen, bloß für den Vorstellungsbereich des erkennenden Subjekts. Bei Kant bleibt noch wenigstens ein dunkler realistischer Rest in der Annahme, daß unsere Empfindungen auf einer Affektion seitens der Dinge an sich beruhen. Hiervon will aber Schopenhauer nichts wissen.

Um so erstaunlicher ist es nun, zu beobachten, wie auf diesem extrem-idealistischen Unterbau eine kühne Metaphysik errichtet wird, die doch das Unmögliche möglich machen, nämlich einen Einblick in das dunkle, geheimnisvolle Reich der Dinge an sich eröffnen soll. Warum begnügt sich denn unser Philosoph nicht mit der „Welt als Vorstellung"?

Es ist wohl in erster Linie ein praktisches Motiv wirksam. Die depressive Stimmung, die die bloße Vorstellungswelt in Schopenhauer hinterläßt, erscheint ihm selbst unerträglich. Sie drückt alles Erkenntnisstreben nieder. Denn ein nichtiges Objekt, das „wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberzieht", ist auch „nicht unserer Betrachtung wert". Um dieser nihilistischen Konsequenz zu entgehen, wird man doch dazu gedrängt, der Welt eine höhere Bedeutung beizulegen. Und unser Philosoph beruft sich darauf, daß tatsächlich schon ein natürliches Gefühl für diese Bedeutung vorhanden ist. Die Bilder der Vorstellungswelt „sprechen uns deshalb unmittelbar an, werden verstanden und erhalten ein Interesse, welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt". (WW. I, 145.)

Die gewöhnlichen Wissenschaften können uns über diese „gefühlte Bedeutung" der Vorstellungswelt keinen Aufschluß geben. Hierbei hält Schopenhauer durchaus an den Grundsätzen seiner idealistischen Erkenntnistheorie fest. Die gewöhnlichen Wissenschaften sollen eben nicht über die bloße Vorstellungswelt hinausführen.

Bei dieser Gelegenheit wird besonders die Erkenntnisleistung der Naturwissenschaft genauer dargelegt.

Schopenhauer unterscheidet zwei Hauptgebiete der Naturwissenschaft, die Morphologie, die die „bleibenden Formen" betrachtet, und die Aetiologie, die die „wandelnde Materie

nach den Gesetzen ihres Ueberganges aus einer Form in die andere" untersucht. (WW. I, 146.) Wir sehen, das entspricht der bekannten Unterscheidung der beschreibenden und erklärenden Naturwissenschaften.

Die Morphologie nun, meint unser Philosoph, „führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor". Das sind aber für uns „bloße Vorstellungen, die auf diesem Wege uns ewig fremd bleiben". Sie gleichen „unverstandenen Hieroglyphen". (WW. I, 147.)

Was die Aetiologie leistet, befriedigt ebenso wenig. Sie „tut im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist". (WW. I, 147.) „Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß; dieses wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung." (WW. I, 148.)

Die ätiologische Erklärung bezeichnet „die unwandelbare Konstanz des Eintritts einer Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, als Naturgesetz". „Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in Bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit, sind aber alles, was sie weiß und wissen kann." (Ebenda.) Die sich äußernde „Kraft selbst" ist ihr „sowohl bei der einfachsten wie bei der kompliziertesten Erscheinung" ein unlösbares Rätsel. Sehr drastisch hat Schopenhauer die Unzulänglichkeit der ätiologischen Erklärung durch folgendes scherzhafte Gleichnis erläutert:

„Bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zu Mute sein wie jemandem, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft geraten wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentierte und so hinlänglich bekannt machte; er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentierten zu freuen versicherte, stets die Frage

auf den Lippen: ‚Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?'" (WW. I, 149.)

Zu einem ebenso ungünstigen Resultat führt die kritische Betrachtung der Mathematik und selbst der traditionellen Philosophie. Auch dort suchen wir vergebens die Lösung der großen Frage nach der Bedeutung der Vorstellungswelt. Die Mathematiker vergleichen nur die Vorstellungen in der „einseitigen Rücksicht auf Größe", bleiben also ganz im Vorstellungsbereich. Die Philosophen pflegen ein von der Vorstellung verschiedenes „Objekt" anzunehmen, was illusorisch ist, da das „Objektsein" selbst ja zur „allgemeinsten Form der Vorstellung" gehört.

Ueberhaupt ist es unmöglich, „von außen dem Wesen der Dinge beizukommen". „Man gleicht einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend." (WW. I, 150.)

Unserem Philosophen steht es von vorneherein fest, daß der gesuchte Untergrund der Vorstellungswelt „etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes sein muß, dem daher auch ihre Formen und Gesetze völlig fremd sein müssen". Deshalb sei auch dieser Untergrund nicht „am Leitfaden derjenigen Gesetze„ erreichbar, „die nur Objekte, Vorstellungen, unter einander verbinden". (Ebenda.) Es muß also ein ganz neuer Weg eingeschlagen werden, wenn man zum Ziel gelangen will. Dem gewöhnlichen vorstellenden Erkennen ist und bleibt das Jenseits der Vorstellungswelt verschlossen.

Wir wollen den neuen Weg, den Schopenhauer zeigt, einstweilen beiseite lassen und die Berechtigung des ganzen bisherigen Gedankenganges kritisch prüfen.

Der Ausgangspunkt schien zunächst ein praktisches Werturteil über die Vorstellungswelt zu sein. Eine bloße Vorstellungswelt wäre ein gespensterhaftes Luftgebilde und verdiente nicht unsere Betrachtung. Wir haben andererseits das natürliche dunkle Gefühl einer Bedeutung der Vorstellungswelt. Dies Gefühl drängt uns dazu, hinter den Vorstellungen noch etwas anderes zu suchen. So etwa dachte doch unser Philosoph.

Hiergegen läßt sich mancherlei einwenden.

Einmal ist klar, daß bei dem konsequenten Idealismus der traumartige, gespensterhafte Charakter ganz wegfällt. Wenn es nämlich nichts anderes als die Vorstellungswelt gibt, so kann ich auch nicht die Erlebnisse in dieser Vorstellungswelt anderen, angeblich wirklichen, Erlebnissen entgegensetzen und sie für minderwertig erklären. Daß ich geträumt habe, vermag ich doch stets nur nach Abschluß des Traumes festzustellen. Die Vorstellungswelt wäre aber eben ein Traum, aus dem es kein Erwachen gibt.

Ferner hat gerade der Traum an sich ein eminent realistisches Gepräge. Wir nehmen im Traum nicht nur alles Mögliche leibhaftig wahr, sondern glauben auch alles Mögliche wirklich zu tun. Unser praktisches Interesse wird durch diese Erlebnisse ganz mit Beschlag belegt. Daß der realistische Glaube des Träumenden sich nachträglich als Trug erweist und alles als ein Fortspinnen von subjektiven Vorstellungen erkannt wird, ändert nichts an dieser Tatsache. Im Traume fehlt durchaus nicht das Deuten der Vorstellungen. Ja das Deuten ist vielfach sogar reger als im Wachen. Träume darf man demnach nicht als ein bedeutungsloses Vorstellungsspiel betrachten.

Was die Träume entwertet, ist vor allem ihre Kürze und Bruchstückhaftigkeit. Sie lassen sich nicht wie die wachen Erlebnisse in einen großen sinnvollen, kausalen Komplex zusammenfassen und mit Hilfe der Erinnerung kontinuierlich fortspinnen. Wir träumen nicht in den späteren Träumen die Fortsetzung der früheren Träume. Das ist wenigstens das Normale, und eben deswegen wird sich der Realitätsunterschied zwischen den Erlebnissen im Traum und im Wachen stets behaupten.

Das natürliche dunkle Gefühl für eine Bedeutung der Vorstellungswelt braucht nicht sofort realistisch interpretiert zu werden. Was die Frage nach der Bedeutung anregt, ist das Neue und Ungewöhnliche. Sollte diese Frage nicht auch auf immanentem Wege, ohne Ueberschreitung der Vorstellungswelt befriedigt werden können, und wird sie nicht bereits vielfach so befriedigt?

Wir verstehen das Neue und Ungewöhnliche, wir haben seine Bedeutung erfaßt, wenn wir es auf Altbekanntes, Geläufiges zurückführen können. Unter den Elementen der Vorstellungs-

welt wird es doch in dieser Hinsicht gewisse Rangunterschiede geben. Einige Vorstellungen und Vorstellungsgruppen werden uns konstanter und klarer erscheinen, als andere und daher zur Erklärung der übrigen Phänomene benutzt werden. Diese Phänomene erhalten eine Bedeutung für uns durch solche erklärende Reduktion. Daß in unserer Vorstellungswelt überhaupt solche erklärende Reduktion in weitem Umfange möglich ist, verleiht dieser Welt schon einen gewissen Wert. Die vernünftige, einheitliche, harmonische Ordnung ist an sich bedeutungsvoll genug. Sie braucht nicht durch transszendente Zusätze gesteigert zu werden.

Und wenn unserem Erklärungsbedürfnis die positiv gegebenen Erscheinungen selbst nicht genügen und wir zu Hypothesen greifen, uns Prozesse künstlich konstruieren, auf die wir alles positiv Erfahrbare zurückführen, so werden diese hypothetischen Prozesse nicht beliebiger Art sein dürfen. Sie müssen sich den erfahrbaren Erscheinungen in den Grundzügen anschließen, so daß es stets sozusagen empirische Näherungswerte zu ihnen gibt. Nur unter solcher Voraussetzung kann man von ihnen eine wirkliche erklärende Funktion erwarten. Wenn also die positiv gegebene Vorstellungswelt überschritten werden soll, um eine tiefere Einsicht zu erlangen, so ist durchaus nicht sogleich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* erforderlich. Man wird vielmehr die hypothetischen Erklärungsprinzipien nach dem Muster der positiv vorstellbaren Erscheinungen gestalten.

Und wenn schließlich Schopenhauer über das Ganze der Vorstellungswelt Aufklärung verlangt, so läßt sich auch in diesem Fall ein Transszensus noch immer vermeiden. Dem philosophischen Forscher, der da fragt: „Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft", kann man eine klare Antwort geben, ohne hinter den Vorstellungen einen geheimnisvollen Hintergrund zu erdichten. Es würde genügen, folgendes zu sagen: „Von der Natur deines Erkenntnisvermögens rührt es her, daß du in diese merkwürdige Gesellschaft von Vorstellungen geraten bist. Hättest du andere Erkenntnisformen, so würde diese Gesellschaft ganz anders geartet sein. Und hättest du keine Erkenntnisformen, nun, so müßtest du überhaupt auf solche Gesellschaften verzichten und dumpf dahinbrüten." Ich meine, gegen diese

Antwort läßt sich nichts einwenden, und Schopenhauer selbst hätte sich dabei beruhigen müssen, wenn er der erkenntnistheoretischen Grundlage seines Systems treu geblieben wäre.

Für ihn war übrigens die Ueberschreitung der Vorstellungswelt sozusagen auch eine Aeußerung des philosophischen Selbsterhaltungstriebes.

Was bleibt für die Philosophie übrig, wenn es nur die dem Satze vom Grunde unterworfene Vorstellungswelt gibt? Mathematik, Naturwissenschaft und empirische Psychologie erschöpfen schon fast das ganze Gebiet. Die Philosophen hätten bloß das logisch-erkenntnistheoretische Grundgerüst zu analysieren und vielleicht Zusammenfassungen der in den Einzelwissenschaften gewonnenen Ergebnisse vorzunehmen. Ihre ganze Tätigkeit wäre eine wesentlich formale. Kein neuer spezifischer Inhalt würde geboten werden.

Und selbst diese geringe Funktion könnte ja der Philosophie streitig gemacht werden. Es ließe sich sagen, daß erkenntnistheoretische Orientierung schon von den Spezialforschern versucht wird, daß diese Orientierung sogar meist gründlicher ausfällt, als bei den Philosophen, denen der enge Kontakt mit der wirklichen Erkenntnis fehlt. Und auch Zusammenfassungen von Forschungsergebnissen dürften den Kennern der betreffenden Gebiete am besten gelingen. Die Philosophen würden hiernach die fragwürdige Rolle dilettantischer Konkurrenten spielen.

Schopenhauer muß wohl die Peinlichkeit dieser Situation empfunden haben. Darum ist er bestrebt, den Schaden wieder auszugleichen. Die Philosophie soll doch eine besondere, inhaltlich bedeutsame Aufgabe haben, die sie über das Niveau der gewöhnlichen Wissenschaften erhebt. Da in der Vorstellungswelt selbst kein anständiger Platz mehr zu haben ist, so muß man sich außerhalb umtun. Also eine Art von philosophischem Selbsterhaltungstrieb scheint auch als Motiv wirksam gewesen zu sein bei der folgenreichen Frage nach der transszendenten Bedeutung der Vorstellungswelt.

Sehen wir uns nun den Weg an, den Schopenhauer zur Lösung dieser Frage eingeschlagen hat.

Jedem erkennenden Subjekt ist der eigene Leib „auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in

verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet". (WW. I, 151.) Diese unmittelbare Erkenntnis unserer Willensnatur gibt uns nach Schopenhauer ein Mittel an die Hand, um über die bloße Vorstellungswelt hinaus in das geheimnisvolle Wesen der Dinge vorzudringen. Soweit sich die Vorstellungswelt in unserem Leibesleben konzentriert, scheint sie gleichsam hinter allen ihren kleinsten Fasern etwas von jenem Wesenskern zu bergen. Denn ausdrücklich wird betont, daß jeder wahre Willensakt „sofort und unausbleiblich" auch Leibesbewegung sei.

Es sei kein wirkliches Wollen des Aktes möglich, ohne daß man ihn zugleich als Leibesbewegung erscheinen sieht. Schopenhauer verwahrt sich auf das entschiedenste gegen die Meinung, als ob hier eine Kausalrelation bestünde. Willensakt und Leibesbewegung seien nicht „zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft", vielmehr „Eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben". (WW. I, 151.) Diese Identitätslehre dürfte für die Klasse der sogenannten willkürlichen Leibesbewegungen noch verständlich sein. Aber unser Philosoph erklärt auch die unwillkürlichen Leibesbewegungen für Willenserscheinungen. Dieser Schritt läßt sich natürlich nicht mehr durch unmittelbare Erfahrung begründen. Er ist durchaus hypothetisch. Das gilt in noch höherem Grade von der Ausdehnung des voluntaristischen Parallelismusprinzips auf den „ganzen Leib". Schopenhauer betont nämlich, daß „der ganze Leib nichts anderes, als der objektivierte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille ist". (WW. I, 151.) Daß ihm dies keine spielende Pointierung, sondern voller Ernst ist, ersieht man schon aus der terminologischen Fixierung, die feine willensmetaphysische Interpretation des Leibes erhält. Der Leib soll die „Objektität des Willens" heißen. Sodann hat Schopenhauer die restlose Gleichsetzung von Leib und Wille noch besonders zu beweisen versucht, auch ein Zeichen, daß ihm diese These wichtig war. Der Beweis bewegt sich in einer merkwürdigen Dialektik.

„Ist jede Aktion meines Leibes Erscheinung eines Willens-

aktes, in welchem sich, unter gegebenen Motiven, mein Wille selbst überhaupt und im ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht, so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jeder Aktion Erscheinung des Willens sein: denn sein Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst. Dieser selbst also muß schon Erscheinung des Willens sein und muß zu meinem Willen im ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, dessen Erscheinung in der Zeit mein empirischer Charakter ist, sich so verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Also muß der ganze Leib nichts anderes sein, als mein sichtbar gewordener Wille, muß mein sichtbar gewordener Wille selbst sein, sofern dieser anschauliches Objekt, Vorstellung der ersten Klasse ist.“ (W W. I, 159 f.)

Dies Schopenhauers Beweis. Er ist doch sehr anfechtbar.

Gewiß würde die Willenserscheinung einen zufälligen Charakter erhalten, wenn die Bedingung des Erscheinens für den Willen zufällig wäre. Weshalb sollen wir nun nicht solchen zufälligen Charakter in gewissem Umfange anerkennen? Der Leib ist doch in seiner Konstitution sicher nicht bloß von dem inneren metaphysischen Willenskern abhängig, sondern auch von tausend sehr handgreiflichen äußeren Einflüssen. Darum brauchte es wohl kein Widerspruch zu sein, daß der Leib, eben unter Einwirkung der fremden Umgebung, einen Charakter annehmen kann, der für den zugeordneten Willenskern teilweise zufällig ist und insofern nicht als spezifische, adäquate Willenserscheinung gelten darf. Das ganze Willensleben müßte ja auch viel glatter, harmonischer und befriedigender verlaufen, wenn Schopenhauers Gleichsetzung des ganzen Leibes mit dem Willen richtig wäre. Wenn der Wille sich in adäquaten Erscheinungen kundgibt und dabei niemals Gelegenheit hat, seitens fremder Bedingungen irgendwelche Störung oder Einschränkung zu erfahren, wenn der Leib trotz aller Gebrechen dem Willen in allen Stücken angemessen ist, dann sind ja alle unangenehmen, peinvollen Erlebnisse eigentlich ausgeschlossen. Wir verstehen nicht, wie Schopenhauer seiner Willensmetaphysik eine pessimistische

Spitze hat geben können. Nun muß andererseits wieder anerkannt werden, daß das Gefühl, das der Mensch mit seiner Leibeskonstitution verbindet, mannigfach variiert. Ein kranker, gebrechlicher Körper wird durchaus nicht so angenehm empfunden wie ein gesunder starker. Zwischen diesen Extremen gibt es die mannigfachsten Uebergangsformen. Solche Variationen widersprechen aber Schopenhauers These von der Gleichheit des ganzen Leibes mit dem Willen. Da die Variationen als Tatsachen unerschütterlich dastehen, kann der Widerspruch nur dadurch beseitigt werden, daß man die These fallen läßt.

Daß unser Philosoph selbst über die Sache nicht ganz ins Reine gekommen ist, kann man an der schwankenden Art merken, wie er sich über den Parallelismus von Wille und Leibesbewegung in der umgekehrten Richtung, von außen nach innen, ausspricht. Im allgemeinen soll auch „jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen sein". Es wird aber ausdrücklich auf Ausnahmen von dieser Regel hingewiesen.

Diese Ausnahmen sind nach Schopenhauer „gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist". Damit meint er „die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, des Gehörs und des Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigentümliche, spezifische, naturgemäße Weise affiziert werden, welche eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und spezifisch modifizierten Sensibilität dieser Teile ist, daß sie nicht den Willen affiziert, sondern, durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird". (WW. I, 152.) Daß dies nur „w e n i g e Eindrücke" sein sollen, die den großen, weiten Erkenntniszwecken dienen, erscheint schon nicht recht verständlich. Fast möchte man vermuten, daß durch solche enge Quantitätsbezeichnung das Gewicht der unbequemen Ausnahmen künstlich abgeschwächt werden sollte. Wie dem auch sei. Jedenfalls liegen Ausnahmen vor. Wie soll man aber solche Ausnahmen mit der allgemeinen These in Einklang bringen, wonach leibliche Akte und Willensakte, leibliche Eindrücke und Willensaffektionen zusammen-

gehören? Und wie kann gar die vollkommene Gleichsetzung des Leibes mit dem Willen überhaupt aufrechterhalten werden? Nach der Gleichsetzung darf im Leibe nichts vorgehen, was nicht zugleich Willensprozeß ist! Dunkel ist indessen gerade diese Seite der Identitätslehre. Der Uebergang aus der Vorstellungswelt in die Willenswelt läßt sich nämlich nur durch reale Kausalität, nicht durch bloßes „Erscheinen“ bewerkstelligen. Das geheimnisvolle irreale Wort „Erscheinen“ verhüllt den wahren Sachverhalt, statt ihn aufzuklären.

Um seine Gleichsetzung von Willensakt und Leibesbewegung zu stützen, muß Schopenhauer den Begriff „Willensakt“ von den bloßen Willensbeschlüssen und Vorsätzen weit abrücken: „Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Ueberlegungen über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung stempelt den Entschluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstrakto existiert. In der Reflexion allein ist Wollen und Tun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie eins.“ (WW. I, 152.) Durch diese extrem realistische Auffassung des Wollens wird der Bereich der Willenserscheinungen eigentlich ungeheuer eingeengt. Konsequenterweise kommen nur solche Willensakte in Betracht, die Leibesbewegungen zum Inhalt haben, also nur die niedersten, gröbsten Aeußerungsformen des Willens. Wir wollen die Bedeutung dieser Formen nicht unterschätzen. Aber die höheren Formen, auf die das Schopenhauersche Schema direkt nicht paßt, dürfen doch auch nicht außer acht gelassen werden. Hier zeigt sich der Wille hauptsächlich als Richtung gebende Kraft, und zwar in den mannigfachsten Abstufungen und Komplikationen. Für unsere Anschauung ist bei diesen höheren dirigierenden Betätigungen des Willens objektiv keine äquivalente Erscheinung gegeben. Auch würde es schwer sein, das vermißte äußere Aequivalent zu konstruieren. Statt daß nun Schopenhauer dadurch zu einer Revision seiner parallelistischen Lehre angeregt worden wäre, leugnet er einfach die Willensnatur der unbequemen Formen, deutet sie als „bloße Ueberlegungen über das, was man dereinst wollen wird“. Solch ein Verfahren ist doch ebenso

wenig befriedigend, wie die Erweiterung, die auf der anderen Seite der Willensbegriff bei ihm erfahren hat.

Die Erkenntnis der eigenen Willensnatur sollen wir nun „als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen“. (WW. I, 157.) Das ist der folgenreiche weitere Schritt der Schopenhauerschen Willensmetaphysik.

Verdient gerade der Wille solche metaphysische Auszeichnung? Weshalb soll der Wille dem Ding an sich, dem geheimnisvollen Inneren der Wirklichkeit besonders nahe stehen?

Schopenhauer muß zugeben, daß der positiv erkennbare Wille strenggenommen doch noch nicht das Ding an sich ist: er sei Erscheinung, aber jedenfalls die „nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich“. (WW. II, 229.) Das Ding an sich trete uns hier „in der allerleichtesten Verhüllung“ entgegen. Der inneren Willenserkenntnis haften nämlich noch zwei Formen an, die Form der Zeit sowie die des „Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt“. Zwei Formen dagegen sind abgestreift, die des Raumes und die „alle Sinnesanschauung vermittelnde Form der Kausalität“.

Schopenhauer denkt sich eine Rangordnung unter den Erscheinungen nach dem Prinzip, daß eine Erscheinung metaphysisch um so wertvoller ist, je weniger Erkenntnisformen sie an sich trägt. Zu was für Konsequenzen führt denn aber solch ein Prinzip?

Es müßten z. B. die unräumlichen Geruchsempfindungen höher bewertet werden, als die Gesichtsempfindungen. Ferner würde man zu der Annahme gedrängt, daß alle abstrakten, wenn auch fingierten Objekte metaphysisch besonders hoch stehen, eben weil sie ihres abstrakten Charakters wegen nur eine beschränkte Zahl von Erkenntnisformen zulassen. Danach müßten also die qualitäts- und zeitlosen Raumgebilde der Geometrie vor den gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmungsobjekten den Vorzug haben!

Das bloße plus oder minus von Erkenntnisformen wird wohl in metaphysischen Rangfragen überhaupt nicht entscheidend sein. Schopenhauer steht zu sehr im Banne der subjektivistischen Erkenntnistheorie. Sonst hätte er selbst die Zweideutigkeit jenes Prinzips bemerken müssen. Gerade an den Gebrauch recht

vieler Erkenntnisformen könnte man nämlich die Vermutung knüpfen, daß das betreffende Erkenntnisobjekt einen besonders tiefen Kern, ein Inneres hat, dem eben nicht so leicht beizukommen ist. Je größer der Aufwand von Erkenntnisformen, desto höheren metaphysischen Wert müßte man also dem zugeordneten Objekt beimessen. Das würde natürlich zu einer der früheren ganz entgegengesetzten Rangordnung der Erscheinungen führen.

Uebrigens hat Schopenhauer selbst zu seinem metaphysischen Ordnungsprinzip auch eine interessante ergänzende Formel angegeben. Danach müssen wir „desto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales in einer Erkenntnis annehmen, je mehr in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je mehr sich uns als bloß empirisch gegeben aufdrängt". (Vergl. Weiß, Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik. Leipzig 1907, S. 26.)

Darf man nun sagen, daß die Willenserscheinungen dieser Norm besonders gut genügen?

Wenn wir den Begriff der Willenserscheinungen so weit fassen wie Schopenhauer und alle Gefühle und Affekte mit zu den Willensakten rechnen, zeigt sich uns allerdings eine gewaltige Mannigfaltigkeit von Erlebnissen, die nicht so leicht in Erkenntnisform zu bringen sind wie die gewöhnlichen äußeren Erfahrungen. In der Regel nehmen diese mehr innerlichen Erlebnisse unser ganzes Ich in Anspruch. Schon dadurch wird ihre Beobachtung sehr erschwert. Wir verhalten uns ihnen gegenüber mehr praktisch, drücken sie meist nur in individuellen Glaubenssätzen aus. Eine gewisse Irrationalität haftet der ganzen Erscheinungsklasse an. Was aber für unsern Intellekt und seine Formen nicht recht faßbar ist, kommt uns naturgemäß geheimnisvoll vor. Und der geheimnisvolle Charakter paßt vorzüglich zum Symbol für das Ding an sich. Das mag wohl auch Schopenhauer bestimmt haben, in den dunkeln Willenserscheinungen, gerade weil sie der gewöhnlichen geordneten Erkenntnis so wenig zugänglich sind, die intimsten Offenbarungen einer transszendenten Welt zu erblicken.

Hiergegen läßt sich nun aber wohl einwenden, daß nur die mangelhafte Uebung in der Selbstbeobachtung uns die Willenserlebnisse geheimnisvoller erscheinen läßt, als die äußeren Wahrnehmungen. Uns fehlen die geeigneten Begriffe zur Beschreibung.

Würden wir uns mehr in jene eigenartigen Erscheinungen beobachtend vertiefen, so möchte sich auch schon eine adäquate Charakteristik nach bestimmten Kategorien finden lassen. Allerdings ohne alle Kategorien ist überhaupt nichts erkennbar. Ohne alle Kategorien ist nur ein reflexionsloses, unbewußtes Erleben möglich, und darauf kann keine Metaphysik gegründet werden. Wenn daher Schopenhauer bei der Anwendung von Kategorien auf den Willen so übermäßig vorsichtig, um nicht zu sagen ängstlich ist, verkennt er die natürliche Voraussetzung seines ganzen Unternehmens. Die bloßen Negationen der Erscheinungskategorien vermögen selbstverständlich nur ein unbestimmtes, verschwommenes Bild zu geben. Daran sind aber die Willensphänomene selbst nicht schuld.

Bei genauerer Erwägung müssen wir ferner bemerken, daß die Raumlosigkeit, die Schopenhauer als metaphysischen Vorzug der Willenserlebnisse ansieht, nicht einmal in allen Stücken wirklich nachweisbar ist. Auch die sogenannten sinnlichen Gefühle haben doch nach Schopenhauer als Willensaffektionen zu gelten. Diesen haftet aber vielfach ganz unmittelbar eine räumliche Beziehung an, ohne daß wir uns dabei eines Wechsels in der Auffassung bewußt sind. Schmerzgefühle verschiedenster Qualität und Intensität glauben wir z. B. an ganz bestimmten Leibesstellen zu haben, worauf ja schon die Bezeichnungen, wie Zahnschmerzen, Kopfschmerzen u. dergl., hindeuten. Die lokalisierten Gefühle bilden eine interessante Zwischenstufe zwischen den räumlichen Sinneswahrnehmungen und den unräumlichen Selbstwahrnehmungen.

Man kann nicht sagen, daß die Lokalisation dem metaphysischen Wert dieser Erlebnisse irgendwie Abbruch tut. Im Gegenteil, gerade solche lokalisierten Gefühle scheinen die Koinzidenz von Subjekt und Objekt, die für das gewöhnliche Erkennen ein unerreichtes Ideal ist, am präzisesten und anschaulichsten auszudrücken.

Schopenhauer selbst legt ja Wert darauf, daß die unmittelbare Erfahrung von unserem Willen noch keine ganz deutliche Unterscheidung von Subjekt und Objekt aufweise. Er nimmt an, daß die allgemeinste Erkenntnisform, eben die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, hier noch keine volle An-

wendung finde. Die unvollkommene Anwendung dieser Erkenntnisform ist ihm ein Anzeichen für die transszendente Natur der fraglichen Erfahrung. In mehr oder weniger diffuser Form stellen nun aber überhaupt alle Gefühle als zuständliche Regungen eine Koinzidenz von Subjekt und Objekt dar. Vielleicht hätte Schopenhauer gut getan, den innersten Wesenskern geradezu als Gefühl, statt als Willen, zu bezeichnen. Offenbar aber wurde sein realistischer Instinkt durch den theoretischen Beigeschmack des Wortes Gefühl abgestoßen, trotzdem das Gefühl (besonders das lokalisierte) viel vollkommener eine Koinzidenz von Subjekt und Objekt darstellt, als der Wille. Im Wollen liegt doch so etwas wie das Hinausgreifen über die eigene Natur, ein Heraustreten aus dem An-sich-sein. Koinzidenzen von Subjekt und Objekt kommen bei den eigentlichen Willensphänomenen, wie es scheint, nur als flüchtige Durchgangsstadien vor.

Außerdem ist zu berücksichtigen, daß die Räumlichkeit, soweit sie den Willenserscheinungen fehlt, einen gewissen Ersatz findet durch die charakteristische Kategorie der Richtung. Der Wille kann verschiedene Richtungen annehmen, die sich durch Merkmalsreihen mit bestimmten Entwickelungsgesetzen beschreiben lassen, ohne daß wir direkt räumliche Vorstellungen brauchen. Zwei Merkmalsreihen mit identischen Endgliedern und abweichenden Anfangsgliedern werden wir als konvergent auffassen, solche mit abweichenden Endgliedern und identischen Anfangsgliedern als divergent und solche mit gleichmäßigen Abweichungen oder Aehnlichkeiten durch alle Glieder als parallel. Eine Orientierung nach diesen Richtungsverhältnissen scheint nicht weniger leistungsfähig zu sein, als die räumliche Orientierung. Hiernach wird man wohl die Raumlosigkeit als spezifischen metaphysischen Vorzug des Willens nicht überschätzen dürfen.

Sehr tiefsinnig klingt eine weitere Instanz, die Schopenhauer gelegentlich zu Gunsten der inneren Selbstwahrnehmung geltend gemacht hat.

„Die aus den Formen der äußeren, objektiven Auffassung herrührende Illusion der Vielheit (Maja) konnte nicht bis in das innere, einfache Bewußtsein dringen: daher dieses immer nur Ein Wesen vorfindet.“ (W W. II, 377.)

Es ist leicht, diese Instanz zu entkräften.

Versteht man unter Vielheit „räumliche Vielheit“, so weichen die Inhalte der äußeren Erfahrung und der inneren Selbstwahrnehmung allerdings wesentlich voneinander ab. Es ist aber unstatthaft, diese Kategorie auf beide Erfahrungsgebiete gleichmäßig anzuwenden. Weil in der Selbsterfahrung räumliche Verhältnisse keine besondere Rolle spielen, kann es hier auch nie zu einer ausgesprochenen räumlichen Vielheit kommen, und es ist absurd, überhaupt danach zu fragen.

Schopenhauer glaubt nun fälschlich, daß durch den Ausschluß räumlicher Vielheit in der Innenwelt schon ohne weiteres die Einzigkeit ihres Wesens erwiesen ist. Es ist aber doch sehr wohl ohne räumliche Dislozierung eine Mannigfaltigkeit möglich und durch die Kategorie der Zahl vielfach sogar präzis erkennbar. Unräumliche Mannigfaltigkeiten treten uns ja auch auf dem Gebiet der Sinnesempfindungen entgegen. Man denke vor allem an die akustischen Eindrücke!

Und was speziell die Willensseite unserer Selbstwahrnehmung anlangt, so bemerken wir selbst hier durchaus nicht immer eine Einheit. Oft kämpfen die verschiedensten Willensimpulse in unserem Innern. Die Willenserfahrung bietet daher ein ebenso buntscheckiges Bild wie die äußere Erfahrung.

Achtet man überhaupt nicht auf den Inhalt, sondern auf die formalen Funktionen, die den beiden Erscheinungsgebieten zu Grunde liegen, so läßt sich noch viel schwerer ein Vorzug für die Selbstwahrnehmung entdecken. Alle äußeren Erscheinungen bilden vermöge der formalen Erkenntnisfunktionen ganz so eine einzige Einheit, eben die e i n e äußere Vorstellungswelt, wie die inneren Erscheinungen sich zu einem einzigen Ichbewußtsein zusammenschließen. Die von Schopenhauer bemerkte Asymmetrie der Innen- und Außenseite rührt von einer Vermengung des formalen und materialen Gesichtspunktes her.

In den Ergänzungen zu seinem Hauptwerk hat Schopenhauer eine eingehende Vergleichung zwischen dem Willen und dem Intellekt angestellt, die im Grunde auf dasselbe Endziel lossteuert, nämlich die ausgezeichnete metaphysische Dignität des Willens nachzuweisen.

Ich will daraus nur einige besonders interessante Punkte hervorheben.

„Wenn wir“, sagt Schopenhauer, „die Stufenreihe der Tiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommener werden: aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle andern, nebst den hieraus entspringenden Affekten. Selbst im kleinsten Insekt ist der Wille vollkommen und ganz vorhanden: es will, was es will, so entschieden und vollkommen wie der Mensch. Der Unterschied liegt bloß in dem *was* es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache des Intellekts sind. Dieser freilich, als Sekundäres und an körperliche Organe Gebundenes, hat unzählige Grade der Vollkommenheit und ist überhaupt wesentlich beschränkt und unvollkommen. . . . . Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich, dem Metaphysischen in der Erscheinung, zukommt, läßt sein *Wesen* keine Grade zu, sondern ist stets ganz es selbst: bloß seine *Erregung* hat Grade, von der schwächsten Neigung bis zur Leidenschaft, und eben auch seine Erregbarkeit, also seine Heftigkeit, vom phlegmatischen bis zum cholerischen Temperament. . . . . . Seine Funktion ist von der größten Einfachheit: sie besteht im Wollen und Nichtwollen, welches mit der größten Leichtigkeit, ohne Anstrengung von statten geht und keiner Uebung bedarf; während hingegen das Erkennen mannigfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne Anstrengungen vor sich geht.“ (WW. II, 238 f.)

Wir sehen, worauf diese Auslassungen hinauslaufen. Der Wille soll als der konstante, einfache Wesenskern in den wechselnden Erscheinungen dargestellt werden. Schopenhauer bedient sich dabei des klugen Mittels, daß er den Willen so abstrakt wie möglich faßt, während er den Intellekt in konkreterer Form nimmt. Dann hat man natürlich bei Betrachtung der Naturwesen den Eindruck, daß auf der Willensseite die größte Beständigkeit und Einfachheit herrscht. Der abstrakt-formale Wille steht wie ein Fels inmitten der Veränderungswogen. Hätte

Schopenhauer den Intellekt ebenso abstrakt gefaßt, so würden ihm die Variationen der Intelligenz vielleicht auch verschwindend und unwesentlich erscheinen.

Weiterhin kommt in Betracht, daß Schopenhauer bei den Willensäußerungen vornehmlich an die niederen Formen denkt. In allen niederen Funktionsformen besteht auch sonst unter den Menschen große Uebereinstimmung. Divergenzen stellen sich meist erst bei höheren, komplizierten Funktionen ein.

Die komplizierten Willensphänomene sind uns zudem ein ungewohntes Beobachtungsobjekt. Darum denken wir naturgemäß an elementare Beispiele, wenn wir uns Willensäußerungen vergegenwärtigen sollen. Die höheren intellektuellen Funktionen sind uns dagegen ziemlich ebenso geläufig wie die niederen. Darum werden wir hier weniger zu einer uniformierenden Auffassung verführt.

Objektiv sind natürlich auf der Willensseite ganz so mannigfach abgestufte, komplizierte Systeme von Akten möglich, wie auf der Intelligenzseite. Wir haben kein Recht, die subjektive Asymmetrie unserer Betrachtungsweise ohne weiteres als eine reale Asymmetrie zu deuten. Diese unberechtigte Deutung ist der Hauptfehler in den oben mitgeteilten Auslassungen unseres Philosophen. Andererseits können wir bereitwilligst zugeben, daß entwickelungsgeschichtlich allerdings der Wille einen gewissen primären Charakter beanspruchen darf, daß alle Intelligenzakte ursprünglich ganz mit Willenselementen verwoben sind und sich erst allmählich reiner isolieren und differenzieren. Man denke an die voluntaristischen Wortbedeutungen des Kindes. Es gibt aber auch eine Willensentwickelung, die Schopenhauer irrigerweise leugnet.

Ein anderer Differenzpunkt zwischen Willen und Intellekt betrifft die Ermüdbarkeit. Schopenhauer stellt die paradoxe Antithese auf: „Der Intellekt ermüdet; der Wille ist unermüdlich.“ (W W. II, 244.) Und erläuternd fügt er hinzu: „Nach anhaltender Kopfarbeit fühlt man die Ermüdung des Gehirns, wie die des Armes nach anhaltender Körperarbeit. Alles Erkennen ist mit Anstrengung verknüpft. Wollen hingegen ist unser selbsteigenes Wesen, dessen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von selbst vor sich gehen.“ (Ebenda.)

Ich glaube, daß diese Antithese nicht in vollem Umfange aufrecht erhalten werden kann.

Rein immanent-kritisch wäre dagegen schon einzuwenden, daß falls das Wollen wirklich eine so einfache Funktion ist, es eben deswegen rasch langweilig werden und auch rasch dem Ermüdungseinfluß verfallen müßte, der naturgemäß alle organischen Funktionen beherrscht.

Wenn ferner keine Willensermüdung existierte, wie würde man denn nach einer bestimmten fruchtlosen Zahl von Versuchen ein wertvolles Ziel aufgeben?

In abstracto läßt sich selbstverständlich immer von einem Fortbestehen des Willens sprechen. Man kann sagen, der Wille würde wieder hervortreten, wenn die Motive wiederkehrten. Analoges gilt aber auch von den intellektuellen Betätigungen. Bei genügend abstrakter Fassung des Intellekts kann man sehr leicht konstatieren, daß der Intellekt beständig wirke, daß er nur mit dem Stoff wechsele, daß er selbst im Schlafe — wie die Träume beweisen — durchaus nicht pausiere, sondern sehr rege schaffe. Es braucht keinen traumlosen Schlaf zu geben.

Was sich allein zu Gunsten der Schopenhauerschen Antithese vielleicht anführen ließe, ist dies. Alle Willensreaktionen sind in höherem Maße Gesamttätigkeiten unseres Organismus, während die Intelligenzakte mehr den Charakter von Partialfunktionen haben. Unter sonst gleichen Umständen dürfte sich nun die Ermüdung bei einer Totalfunktion viel langsamer bemerkbar machen als bei einer Partialfunktion. Die Arbeitsbedingungen sind nämlich im ersteren Falle günstiger als im letzteren. Hiernach wäre also doch zu verstehen, daß die Willensfunktionen langsamer ermüden, als die intellektuellen Funktionen und bei flüchtiger Beobachtung sogar unermüdbar erscheinen könnne. Dafür ist aber der Endzustand bei einer Totalermüdung viel drückender, eine vollkommene Erschöpfung, aus der man sich nur langsam erholen kann.

Nach alledem werden wir wohl sagen dürfen, daß die Grundgedanken von Schopenhauers Willensmetaphysik mit manchen Unklarheiten und Widersprüchen behaftet sind. Im großen und ganzen war es aber doch eine glückliche Konzeption, den Willen als die bedeutsamste aller Erscheinungen heraus-

zuheben. Daß er eine gewisse primäre Entwickelungsstufe darstellt, muß anerkannt werden. Eben deshalb ist er auch nicht ungeeignet, das innere, metaphysische Verständnis namentlich der untermenschlichen Wirklichkeitsschicht zu vermitteln.

III. Kapitel.

## Schopenhauers Naturphilosophie.

Schopenhauer hat von dem aus der Willenserfahrung entlehnten metaphysischen Schlüssel den weitgehendsten Gebrauch gemacht. Die hohen, weiten Hallen der Naturphilosophie werden vor allem mit diesem wundersamen Schlüssel geöffnet.

Wie der Wille nach dem Zeugnis der Selbsterfahrung das innere Wesen des Menschen ist und im Leibe sichtbar wird, so haben wir überhaupt in allen Naturerscheinungen Willensobjektivationen zu erblicken. Schopenhauer unterscheidet verschiedene „Stufen der Objektivation des Willens“ und setzt sie Platons Ideen gleich. Diese Stufen sollen sich nämlich „zu den einzelnen Dingen verhalten wie ihre ewigen Formen oder ihre Musterbilder“. (WW. I, 186.) Sie selbst gehen nicht in Raum und Zeit ein noch unterliegen sie irgend einem Wechsel.

Die niedrigste Objektivationsstufe des Willens tritt uns in den allgemeinsten Naturkräften entgegen, „welche teils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, teils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie geteilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch spezifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, Elektrizität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art“. (WW. I, 187.) Ausdrücklich wird eingeschärft, daß diese Kräfte als unmittelbare Willensmanifestationen „grundlos“ sind: „nur ihre einzelnen Erscheinungen sind dem Satz vom Grunde unterworfen“. Darum soll es „unverständig“ sein, „nach einer Ursache der Schwere, der Elektrizität zu fragen“: denn „dies sind ursprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Ursache und Wirkung vor sich gehen, so daß jede einzelne Erscheinung derselben eine Ursache hat, die selbst wieder eben eine solche einzelne Erscheinung ist

und die Bestimmung gibt, daß hier jene Kraft sich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber ist die Kraft selbst Wirkung einer Ursache noch auch Ursache einer Wirkung". (Ebenda.) Gleichfalls unzulässig findet deshalb Schopenhauer die Redeweise: „Die Schwere ist Ursache, daß der Stein fällt."

Ueber diese Aufstellungen brauchen wir uns nicht zu wundern. Sie sind eine natürliche Konsequenz der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie, wonach der Satz vom Grunde nur die gewöhnlichen Vorstellungsobjekte der Erscheinungen beherrscht. Die Naturkräfte als Willensoffenbarungen ragen eben über diese niedere Sphäre schon hinaus.

Solche transszendente Deutung der Naturkräfte hat gewisse Gefahren.

Was man für eine unmittelbare Offenbarung des inneren Weltwesens hält, vor dem hat man in der Regel eine Scheu wie vor einem Mysterium. Man wagt sich nicht mit kritischer Reflexion daran. Ja nicht einmal eine analytische Vergegenwärtigung des Geheimnisvollen erscheint zulässig. Sehr leicht entwickelt sich bei solcher Haltung der irrige Glaube, als wären überhaupt unsere Vorstellungen von dem Transszendenten über alle Analyse und Kritik erhaben und besäßen von vornherein eine ausgezeichnete metaphysische Dignität. Schopenhauer ist diesem irrigen Glauben z. T. auch verfallen. Die Naturkräfte, die er anführt, zeigen keinerlei kritische Bearbeitung. Es sind rohe Klassentitel der Naturerscheinungen von sehr ungleichmäßigem Wert. Was daran verständlich ist, stammt aus der gewöhnlichen Erfahrung. Aber dieser verständliche Rest wird eher verdunkelt, als aufgehellt, da er ja von unseren geläufigen Erkenntnisformen ausgeschlossen sein soll.

Tatsächlich läßt indessen Schopenhauer die Naturkräfte oder Ideen doch nicht so ganz als isolierte, beziehungslose Elemente dastehen, wie es die Konsequenz seiner Erkenntnistheorie fordert. Wenn man näher zusieht, so bemerkt man, daß er jedenfalls den Satz vom Grunde in der von ihm definierten allgemeinsten Form benutzt. Schon daß alle Ideen auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden, eben auf den alleinen Willen, stiftet einen gewissen Zusammenhang.

Schopenhauer sucht ferner die Vielheit der Ideen ausdrücklich zu begründen, wie man aus folgendem Räsonnement entnehmen kann:

„Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Tiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen: sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüten des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist." (WW. I, 215 f.)

Dieses Räsonnement bewegt sich offenbar in der entgegengesetzten Richtung wie die sonstige Behauptung von der metaphysischen Gleichwertigkeit der verschiedenen Ideen. Es soll ja doch „nicht etwa ein kleinerer Teil vom Willen im Stein sein, ein größerer im Menschen": denn „das Verhältnis von Teil und Ganzem gehöre ausschließlich dem Raume an und habe keinen Sinn mehr, sobald man von dieser Anschauungsform abgegangen ist". Ebenso „treffe das Mehr und Minder nur die Erscheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation". (WW. I, 184 f.) Wie sollen wir uns aus dieser zwiespältigen Dialektik herausfinden? Daß man sich einfach auf den Unterschied zwischen dem Willen an sich und der Erscheinungswelt versteift und alle Vielheit in die Erscheinungswelt allein verlegt, ist keine befriedigende Lösung. In dem Willen selbst muß doch wohl ein gewisser Grund dafür gesucht werden, daß er sich in einer so buntscheckigen Vielheit offenbart. Die verschiedenen Ideen werden vermutlich besonderen, spezifischen Seiten des Willens entsprechen. Handelte es sich bloß darum, die Menschheitsidee als höchste Objektivationsstufe sichtbar zu machen, so würden dazu wohl auch die vielen möglichen niederen Abwandlungen dieser einen Idee ausreichen. Wir brauchten keine so reiche Fülle heterogener Ideen. Doch diese sachlichen Schwierigkeiten interessieren uns hier weniger.

Jedenfalls bekundet das obige Räsonnement, daß Schopenhauer das Ideenreich keineswegs als gesetzloses Land behandelt, wie man das nach seiner Erkenntnistheorie erwarten sollte.

Dasselbe lehren uns vielleicht noch deutlicher die folgenden merkwürdigen Reflexionen über das Zusammenwirken der Ideen.

„Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere untereinander in Konflikt geraten, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will: so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höheren Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist." (WW. I, 205.)

An einer anderen Stelle wird die Wirksamkeit der höheren Ideen gegenüber den niederen auch als „überwältigende Assimilation" bezeichnet. (WW. I, 206.) Schopenhauer scheint sich diese Ueberwältigung als einen ganz realen Prozeß zu denken. Spricht er doch ausdrücklich von dem Widerstande, den die niederen Ideen dabei ausüben. „Wie der Magnet, der ein Eisen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigste Objektivation des Willens, ein ursprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eisens hat, in welchem steten Kampf der Magnet sich sogar stärkt, indem der Widerstand ihn gleichsam zu größerer Anstrengung reizt; ebenso unterhält jede und auch die Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. . . . . Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Teiles seiner Kraft, welcher verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen." (WW. I, 206 f.)

Nach solcher Schilderung trägt das Zusammenwirken der Ideen offenbar dasselbe Gepräge, wie das gewöhnliche kausale Geschehen in der Erscheinungswelt. Wie paßt dies aber zu der sonstigen Erklärung, daß die Naturkraft selbst weder Ursache noch Wirkung sein könne? Die Ideenwelt ist eben bei

Schopenhauer ein eigenartiges Zwischenreich zwischen dem Ding an sich und den gewöhnlichen Erscheinungen. Daher ihr widerspruchsvoller Charakter. Einerseits müssen die Ideen als Kundgebungen des Dinges an sich eine gewisse Erhabenheit über die Formen der gemeinen Erscheinungswelt zeigen, andererseits auch wieder nicht: die Ideen sollen nämlich zugleich der schöpferische Untergrund der empirischen Welt sein, und man kann nicht begreifen, wie solche Funktion bei schlechthin starren, unveränderlichen Elementen möglich ist. Darum müssen die Ideen wohl oder übel doch etwas von den Formen der gewöhnlichen Erscheinungswelt annehmen.

Der Doppelsinn des Wortes „Erscheinung" hat hier wie auch anderwärts äußerst verwirrend gewirkt. Die Erscheinung kann nämlich einmal im objektiven Sinne verstanden werden als Erscheinung von etwas, von einem Gegenstande, sodann auch im subjektiven Sinne als Erscheinung für jemanden, für ein erkennendes Subjekt. Die erste Bedeutung hat natürlich stets eine realistische Färbung, die zweite eine idealistische.

Sehr interessant ist die Art, wie Schopenhauer in dem Stufenreich der Willensobjektivationen das Auftreten der Intelligenz zu begründen sucht.

Auf der untersten Stufe, in der anorganischen Welt, erscheint der Wille als „ein blinder Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit". Auch im Pflanzenreich ist er „noch völlig erkenntnislos", ebenso „im vegetativen Teil der tierischen Erscheinung". Dann kommt aber der „Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilierende Nahrung erhalten konnte". In der gewaltig angeschwollenen Menge von Erscheinungen sind wechselseitige Störungen unvermeidlich. Unter solchen Umständen wäre der „Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig". Ein Aufsuchen und Auswählen der Nahrung muß stattfinden. So „wird die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntnis notwendig". Die Erkenntnis erscheint hier „als Hilfsmittel zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts". (Vergl. W W. I, 211 f.)

Diese biologische Deutung des Intellekts ist wohl schon gelegentlich von früheren Denkern berührt worden. Aber kaum hat ihr jemand einen so energischen Ausdruck gegeben wie Schopenhauer.

In dem Ergänzungsbande zum Hauptwerk werden die „wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts“ besonders eingehend analysiert und dem biologischen Gesichtspunkt gemäß erklärt. Die Unvollkommenheiten des Intellekts hängen mit seinem Ursprung und seiner Bestimmung zusammen. „Zum Dienste eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben; nicht aber, sie zu ergründen oder ihr Wesen an sich aufzufassen.“ (W W. II, 164.) Den gleichen Gedanken hat Schopenhauer in einem anderen inhaltreichen Ergänzungskapitel zum Hauptwerk z. T. noch schärfer formuliert. Das Kapitel führt den Titel: „Objektive Ansicht des Intellekts“. „Was der Pflanze“, so heißt es dort, „die Empfänglichkeit für das Licht ist, infolge deren sie ihr Wachstum der Richtung desselben entgegenlenkt, dasselbe ist der Art nach die Erkenntnis des Tieres, ja auch des Menschen, wenngleich dem Grade nach in dem Maße gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es erheischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relation zu anderen Dingen, und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale Wesen dieser im Bewußtsein des Erkennenden noch einmal darzustellen.“ (W W. II, 333.) Schopenhauer macht noch besonders darauf aufmerksam, daß seine objektiv-genetische Betrachtungsweise des Intellekts mit K a n t s Lehre von der Einschränkung des Erkennens auf bloße Erscheinungen übereinkomme, ja daß diese Lehre damit erst Notwendigkeitscharakter erhalten habe. (Vergl. W W. II, 333 f.) Nach der objektiven Betrachtung des Intellekts ist nämlich die ganze Vorstellungswelt „zunächst nur ein physiologisches Phänomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieses, zwar auf Anlaß gewisser äußerer Reize, aber doch seinen eigenen Gesetzen gemäß vollzieht. Demnach versteht es sich zum voraus, daß was in dieser Funktion selbst, mithin durch sie und für sie vorgeht, keineswegs für die Beschaffenheit unabhängig von ihr

vorhandener und ganz von ihr verschiedener Dinge an sich gehalten werden darf". (WW. II, 334.) Gleichsam von der entgegengesetzten Seite aus sucht ein anderes Räsonnement die Unmöglichkeit einer transszendenten Erkenntnis zu begründen. „Der Intellekt", sagt Schopenhauer, „ist durch die Natur bedingt, liegt in ihr, gehört zu ihr, und kann daher nicht sich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberstellen, um so ihr ganzes Wesen schlechthin objektiv und von Grund aus in sich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut ist, alles in der Natur verstehen, aber nicht die Natur selbst, wenigstens nicht unmittelbar." (WW. II, 337.)

Diese fein ausgedachte objektiv-realistische Deduktion des erkenntnistheoretischen Idealismus ist sehr bestechend. Daß unserem Erkenntnisapparat infolge seiner praktischen Bestimmung mancherlei Mängel anhaften, kann wohl nicht bestritten werden. Vor allem aber müßten doch diese Mängel im einzelnen noch genauer und vollständiger festgestellt werden, als dies bei Schopenhauer geschehen ist. Außerdem wäre zu berücksichtigen, daß viele Mängel durch technische Mittel bedeutend verringert werden. Man denke z. B. an die erstaunliche Verfeinerung, welche unsere gewöhnliche Sinneswahrnehmung etwa durch das Mikroskop erfährt. Sollte die fortschreitende Präzisierung des gesamten Erkenntnisapparats uns nicht doch noch der geheimnisvollen Welt der Dinge an sich näher bringen? Vielleicht sind unsere Erkenntnisfunktionen zunächst nur dem Bruchstück der vollen Wirklichkeit angepaßt, in dem wir uns praktisch bewegen. Darum verlieren wir die Orientierung, sobald wir den gewohnten Bezirk überschreiten und weitere Forschungsziele verfolgen. Trotzdem brauchen unsere Erkenntnisfunktionen qualitativ durchaus nicht ungeeignet zu sein für eine Erfassung der vollen Wirklichkeit. Sie enthalten mindestens einen guten Grundstock, den man durch planmäßige Arbeit immer reicher und vollkommener ausgestalten könnte.

Daß unsere Erkenntnisfunktionen so ganz und gar keine Beziehung zum inneren Wesen der Dinge haben sollten, dürfte gerade aus biologischen Gründen unwahrscheinlich sein. Falsche Signalisierung von freundlichen und feindlichen Eingriffen in den Organismus müßte zur Folge haben, daß der betreffende Or-

ganismus sich selbst durch perverse Reaktionen zu Grunde richtet. Die Erhaltung der beseelten Organismenwelt beweist handgreiflich, daß der Intellekt hier doch eine gewisse innere Fühlung mit der wahren Wirklichkeit hat. An dieser Instanz scheitert wohl die idealistische Erkenntnistheorie.

Was man zu Gunsten der Schopenhauerschen Ansicht allein geltend machen könnte, wäre wohl folgendes.

Im Kampfe ums Dasein ist eine Differenzierung des Erkenntnisapparats teilweise sehr wichtig. Arten mit verschiedenen Erkenntnisfunktionen haben natürlich entsprechend verschiedene Anschauungen von der Wirklichkeit und auch praktisch ihre besonderen Interessenkreise. Sie können leichter in Frieden nebeneinander leben und sich fortentwickeln. Auch objektiv betrachtet, erscheint jene Differenzierung wertvoll. Sie eröffnet die Möglichkeit einer vielseitigeren, ökonomischeren Ausnutzung der in der Natur schlummernden Kräfte.

Hiernach wäre also wieder die Subjektivität des Erkennens biologisch gerechtfertigt im Gegensatz zu unserer eigenen früheren Deduktion. Wie ist dieser Widerspruch aufzuklären?

Offenbar sind im wirklichen Erkennen objektive und subjektive Elemente enthalten, entsprechend der Mittelstellung, die der Intellekt zwischen dem Individuum und der äußeren Objektenwelt einnimmt. Beide Arten von Elementen haben ihren besonderen Wert. Darum ist es nicht verwunderlich, daß eine biologische Deduktion des Intellekts zwiespältig verläuft.

Der Haupteindruck, den Schopenhauer von der ganzen Natur hat, ist der eines Kampfgetümmels. „Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der anderen die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will.“ (W W. I, 207.) Den tiefsten Grund hat all dieser Streit in der Naturbeschaffenheit des Willens, seiner „Selbstentzweiung“. „Der Wille muß an sich selber zehren, weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden.“ (W W. I, 216.)

Das sind pessimistische Töne, die uns hier entgegenklingen. Wie überhaupt Entzweiung, Spaltung in den einen Willen kommen kann, ist ein dunkles Rätsel, das wohl kaum jemals vollkommen gelöst werden wird. Ein Analogon hierzu hat ja unser Philosoph schon in seiner sogenannten „chemischen Antinomie" als unlösbar hingestellt.

Uebrigens ist dies auch ein Punkt, wo der Metaphysiker Schopenhauer und der Erkenntnistheoretiker Schopenhauer miteinander in Konflikt geraten.

Wenn der peinvolle Kampf der vielen Willensobjektivationen bloß in die Erscheinungswelt fällt, brauchen wir uns eigentlich bei vernünftiger erkenntnistheoretischer Ueberlegung über die Angst und Not nicht so sehr aufzuregen: denn Angst und Not sind ja dann auch bloße Erscheinungen. Wenn dagegen jene Objektivationen doch ihre Wurzeln im Inneren der Welt haben so müssen auch die damit verbundenen Leiden eine tiefere Bedeutung besitzen. Es ist alsdann aber wieder schwer zu verstehen, wie der Wille hierbei einer bleiben kann. Das Leiden der einzelnen Willensteile setzt nämlich eine gewisse Selbständigkeit dieser Teile voraus. Im ganzen Willen kann nicht gut von einem Leiden die Rede sein. Der ganze Wille vereinigt doch offenbar mit dem Leiden der einen Teile die freudvollen Erlebnisse anderer Teile und wird wohl eine neutrale Gesamtstimmung haben. Der Pessimist Schopenhauer würde allerdings gegen solch einen Ausgleich von Lust und Schmerz protestieren. Ob mit Recht, werden wir später noch genauer prüfen. Daß der Wille auf Selbstquälerei, Selbstverzehrung, Selbstverstümmelung verfällt, ist jedenfalls nicht genügend motiviert. Wenn der Wille nichts außer sich hat, wie kann er dann überhaupt Hunger bekommen? Er verliert doch nichts an seine Umgebung, so daß er für das Verlorene Ersatz suchen müßte? Und wenn er zu einer Tätigkeit gereizt wird, warum braucht diese Tätigkeit gerade eine zerstörende zu sein? Hier ist Schopenhauer metaphysischer Dogmatiker.

Uebrigens hat er selbst in seiner Naturphilosophie auch das versöhnende Gegenstück zu dem unruhigen Kampfgetümmel energisch betont, die „Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte".

Es werden zwei Arten von Zweckmäßigkeit unterschieden, eine innere und eine äußere. Die innere Zweckmäßigkeit zeigt sich in einer derartigen Harmonie der Teile eines einzelnen Organismus, „daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht". Die äußere Zweckmäßigkeit betrifft „ein Verhältnis der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt oder auch einzelner Teile der organischen Natur zueinander, welches die Erhaltung der gesamten organischen Natur oder auch einzelner Tiergattungen möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurteilung entgegentritt". (WW. I, 217.) Nach Schopenhauer soll der eine Wille alle Zweckmäßigkeit erklären. „Da es der einzige und unteilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee als wie einem Akt offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Teilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine notwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Teile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird." (WW. I, 220.) In solcher Weise soll die zweckmäßige innere Einrichtung eines Organismus zustande kommen.

Ich glaube, daß diese Ableitung ungenügend ist.

Wenn wirklich der eine unteilbare Wille die Grundlage der Struktur in einem organischen Individuum ist, so braucht diese Struktur nicht aus zusammengehörigen, auf Wechselwirkung angewiesenen Teilen zu bestehen. Die Teile könnten auch ganz unabhängig voneinander leben. Sofern sie nur den gleichen Vollkommenheitsgrad besäßen, würden sie doch ein adäquater Ausdruck des einen Willens sein. Wenn andererseits in einer zweckmäßigen Struktur die Teile nicht selbständig sind, sondern wechselseitiger Ergänzung bedürfen, so kann eben der einzelne Teil nicht als Darstellung des vollen, ungeteilten Willens gelten. Jedem Teil der zweckmäßigen Struktur wird vielmehr ein ganz bestimmtes Bruchstück des vollen Willens entsprechen. Dann läßt sich verstehen, daß die Erscheinungsteile ebenso zu einem harmonischen Ganzen drängen wie die zugeordneten Willensbruchstücke.

Die äußere Zweckmäßigkeit interpretiert Schopenhauer ähnlich wie die innere. „Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges Sich-anpassen und Bequemen zueinander stattfand, wobei aber . . . alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener, wenn solche gleich in der Zeit eine viel spätere Stelle einnimmt; und überall sehen wir diesen consensus naturae. Angemessen darum ist jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Tier seinem Element und der Beute, die seine Nahrung werden soll, ist auch irgendwie einigermaßen geschützt gegen seinen natürlichen Verfolger; angemessen ist das Auge dem Licht und seiner Brechbarkeit, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblase dem Wasser . . . ." (WW. I, 223). Oder, wie eine zusammenfassende Formel sagt: „Alle Teile der Natur kommen sich entgegen, weil ein Wille es ist, der in ihnen allen erscheint." (WW. I, 224.)

Eine solche Deduktion der äußeren Zweckmäßigkeit scheitert vor allem daran, daß sie zuviel beweist.

Genügte die Abstammung von dem einen Willen allein schon zur Begründung einer Zweckmäßigkeitsrelation, so müßten ja ganz beliebige Naturerscheinungen in gleich harmonischem Zusammenhang miteinander stehen: es könnte überhaupt keine Unzweckmäßigkeiten und auch keine verschiedenen Grade von Zweckmäßigkeit geben. Denn den Naturerscheinungen, von der tiefsten bis zur höchsten, liegen Ideen zu Grunde, und jede Idee soll der volle Ausdruck des einen Willens sein. Unsere Natur weist nun aber tatsächlich nicht in allen möglichen Kombinationen ihrer Teilerscheinungen eine teleologische Struktur auf. Viele Erscheinungen stehen zueinander geradezu in einem unzweckmäßigen Verhältnis, und unter den zweckmäßigen Relationen finden wir die mannigfachsten Abstufungen. Darum kann Schopenhauers Erklärungsprinzip nicht richtig sein.

Nun ließe sich allerdings zu Gunsten unseres Philosophen einwenden, daß er doch ausdrücklich Stufen unter den Willensobjektivationen annimmt. Wenn der Wille auch seinem Wesen

nach überall gleich ist, so soll er doch von Stufe zu Stufe immer „deutlicher“ erscheinen. Damit, sollte man meinen, ist die Grundlage auch zu abgestuften teleologischen Beziehungen gegeben. Wir könnten dann also nicht mehr sagen, daß Schopenhauers Prinzip alle Zweckmäßigkeitsunterschiede aufhebt, daß nach ihm alle Willensobjektivationen gleich gut zusammenpassen.

Machen wir aber den Versuch, uns aus diesem verbesserten Prinzip Zweckmäßigkeitsstufen abzuleiten, so stoßen wir sofort auf einen harten Widerspruch mit den Erfahrungstatsachen. Die Konsequenz des Prinzips verlangt offenbar, daß unter Willensobjektivationen der gleichen Stufe ein Verhältnis vollkommenster Zweckmäßigkeit besteht, weil der Wille hier nicht nur dem Wesen, sondern auch dem Grade nach übereinstimmt. Je weiter dagegen die Objektivationsstufen auseinanderliegen, desto schwächer müßten die teleologischen Beziehungen der entsprechenden Erscheinungen werden. In der wirklichen Natur herrscht aber z. B. unter den nächstverwandten Arten gerade der bitterste Kampf, und zweckmäßige Relationen treten am häufigsten und stärksten zwischen weit voneinander abstehenden Organismentypen auf. Die wichtigsten Formen äußerer Zweckmäßigkeit sind sogar an einen so tiefgreifenden Stufenunterschied geknüpft, wie den des Organischen und Unorganischen. Schopenhauers Theorie läßt sich mit diesen empirischen Instanzen nicht gut in Einklang bringen.

Ein bedenklicher Punkt scheint auch der zu sein, daß nach Schopenhauer alle zweckmäßigen Beziehungen wechselseitige sein sollen. Eine so hoch entwickelte teleologische Struktur finden wir bei den wirklichen Naturerscheinungen jedenfalls nur in beschränktem Umfange vor. Einen breiten Raum nehmen gerade einseitige Anpassungen ein. Im allgemeinen gilt die Regel, daß die schwächeren Elemente sich den stärkeren anpassen, die bildsameren den weniger bildsamen. So läßt sich doch z. B. nicht sagen, daß die physikalischen Gesetze, die das Wasser beherrschen, sich den Fischen angepaßt haben. Eine Anpassung ist vielmehr nur in der umgekehrten Richtung anzunehmen. Einseitige Anpassungen sind der wichtigste Entwicklungsfaktor in der Organismenwelt. Da Schopenhauer für

diese Anpassungsform kein rechtes Verständnis hatte, war es ihm auch versagt, die Tragweite des großen Darwinschen Problems gebührend zu würdigen. Als ihn Adam von Doß (am 19. Februar 1860) in einem Briefe ausdrücklich auf Darwins Theorie aufmerksam machte und diese als Bestätigung des in Schopenhauers Parerga „ausgeführten Gedankens einer generatio aequivoca in utero heterogeneo“ auffassen wollte, erwiderte der Meister lakonisch: „Aus Darwins Buch habe einen ausführlichen Auszug in den Times gelesen: danach ist es keineswegs meiner Theorie verwandt, sondern platter Empirismus, der in dieser Sache nicht ausreicht: ist eine Variation der Theorie de la Marks (sic!).“ (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 325.) Und doch stimmte er darin mit dem großen Biologen überein, daß die höheren Arten aus den niederen stufenweise hervorgegangen seien. Schon lange vor Erscheinen des Darwinschen Hauptwerks hatte er z. B. in Gesprächen mit Frauenstädt diese Ansicht klar und deutlich ausgesprochen. Hören wir Frauenstädts eigenen Bericht darüber. „Schopenhauer war fest überzeugt, daß es eine generatio aequivoca gebe. Aber daß ein Wesen, wie der Mensch, unmittelbar aus dem Schlamm entstanden sei, hielt er für absurd. Nein, sagte er, die Natur steigert sich allmählich. Zur glücklichen Stunde, als alle Bedingungen dazu vorhanden waren, legte einst die Schlange — nachdem sie unzählige Male Eier gelegt hatte, woraus wieder nur Schlangen wurden — ein Ei, aus welchem eine Eidechse wurde. Man denke sich einen Adler; wie soll der aus dem Schlamm hervorgegangen sein? Nein, zur glücklichen Stunde wurde einst aus dem Habicht ein Adler. Und wieder zur glücklichen Stunde wurde aus dem Chimpanse ein Mensch. Aus dem Schlamm entstehen nur die niedrigsten, unvollkommensten Tiere, die Infusorien.“ (Schopenhauers Gespräche, S. 59.)

In einem früheren Gespräch mit Frauenstädt fiel folgende charakteristische Aeußerung über den Urzustand des Menschengeschlechts:

„Der Mensch war ursprünglich schwarz und ein reinliches, von Vegetabilien, wie ein Affe, lebendes Tier. Einmal in den Norden hineingedrängt aber konnte er ohne Fleisch nicht mehr bestehen und hat dadurch sowie durch die Kleidung eine unreine und

ekelhafte Beschaffenheit angenommen." (Schopenhauers Gespräche, S. 58f.)

Hieraus geht zur Genüge hervor, daß Schopenhauer auf dem Boden der Deszendenstheorie stand, daß er an eine Abstammung der höheren Organismen von den niederen glaubte. Aber doch scheint ihm die treibende Kraft des aufsteigenden Entwickelungsprozesses in dem Willen und seinen Ideen zu liegen, also in der transszendenten Sphäre. In der empirischen Erscheinungswelt selbst können nur die günstigen Bedingungen für das schöpferische Eingreifen einer höheren Idee geboten werden. Hierdurch wird auch die abfällige Bemerkung über den „platten Empirismus" Darwins verständlich. Die sprunghaften Entwickelungsfortschritte, die Schopenhauer annimmt, entfernen seine Theorie gleichfalls von Darwin, bei dem gerade die kleinen, stetig anwachsenden Abänderungen betont werden. Man könnte aus ihr in dieser Hinsicht eine gewisse Verwandtschaft mit der de Vries'schen Mutationstheorie herauslesen.

Es braucht wohl kaum besonders bemerkt zu werden, daß Schopenhauer mit diesen entwickelungstheoretischen Aufstellungen sich in Widerspruch zu seiner Ideenlehre setzt. Die über die gewöhnlichen Erkenntnisformen erhabenen Ideen werden in räumliche, zeitliche, kausale Verhältnisse mannigfachster Art verstrickt. Wie kann da noch ihre höhere metaphysische Dignität aufrecht erhalten werden?

Doch kehren wir noch einmal zu der willensmetaphysischen Teleologie Schopenhauers zurück!

Einen großen Vorzug scheint sie doch immer zu haben, den wir nicht unbeachtet lassen dürfen. Aus der Ueberzeitlichkeit des Willens und der Ideen folgt, daß noch so große Zeitdistanzen kein Hindernis für die Stiftung zweckmäßiger Beziehungen bilden. Damit werden offenbar gerade die paradoxesten Fälle von Naturzweckmäßigkeit, wie sie uns z. B. in den divinatorischen Instinkthandlungen der Tiere entgegentreten, überraschend einfach erklärt. Schopenhauer hat selbst diese mystische, ja magische Seite seiner Teleologie nachdrücklich hervorgehoben. „Mittels der Instinkte und Kunsttriebe sorgen die Tiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja nicht nur der eigenen, sondern sogar der ihrer künftigen Brut:

sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin: dies geht . . . . so weit, daß sie die Feinde ihrer künftigen Eier schon zum voraus verfolgen und töten. Ebenso nun sehen wir in der ganzen Korporisation eines Tieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen Zwecke, durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipiert; woraus denn jene vollkommene Angemessenheit des Baues jedes Tieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung desselben mit den ihm nötigen Waffen zum Angriff seiner Beute und zur Abwehr seiner Feinde und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt auf das Element und die Umgebung, in welcher es als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht . . . . Alle diese sowohl im Instinkt als in der Organisation der Tiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntnis a priori bringen, wenn denselben überhaupt eine Erkenntnis zum Grunde läge. Allein dies ist . . nicht der Fall: ihr Ursprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntnis, nämlich im Willen als dem Dinge an sich, der als solcher auch von den Formen der Erkenntnis frei bleibt; daher in Hinsicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so nahe liegt, wie das Gegenwärtige.“ (WW. II, 409.)

Daß die Annahme teleologischer Fernwirkungen des Willens einen so feierlichen, ehrwürdigen Eindruck macht, beruht wohl vor allem auf einer religiösen Assoziation. Wir werden unwillkürlich an die göttliche Vorsehung erinnert, die selbst die unscheinbarsten Vorkommnisse der Gegenwart zur fernsten Zukunft in folgenreiche Beziehung setzen kann, weil ihr Raum- und Zeitschranken fremd sind. Dürfen wir nun aber auch objektiv die voluntaristische Vorsehungshypothese Schopenhauers und den religiösen Vorsehungsglauben auf eine Stufe stellen? Diese Frage läßt sich gewiß nicht ohne weiteres bejahen. Tatsächlich liegen die beiden Fälle doch sehr verschieden. Von Gott, dem wir eine den Menschen unendlich überragende Intelligenz zuschreiben, ist es einigermaßen begreiflich, daß er Raum und Zeit in ihrer ganzen Unendlichkeit gleichsam mit einem Blick umspannt und darum die weitausgreifendsten zweckmäßigen Fernwirkungen ausüben kann. Der erkenntnislose Wille Schopenhauers dagegen repräsentiert eigentlich eine untermenschliche

Stufe. Es ist ein blinder Seher, dem man schwerlich wunderbare Fähigkeiten zutrauen darf. Die Freiheit von den Erkenntnisformen bedeutet einen Mangel und nicht einen Vorzug. Wie soll ein Wesen, das überhaupt nicht Raum und Zeit kennt, imstande sein, in diese ihm fremden Ordnungen Eingriffe und sogar sinnvolle Eingriffe zu machen? Wer das für möglich hält, müßte auch glauben, daß ein Analphabet lesen kann. Die bloße Einheit des blinden Weltwillens erklärt uns nimmermehr die ausgezeichnete Qualität der teleologischen Fernwirkungen. Hier ist ein intelligenter Faktor unentbehrlich. Wenn wir nun im allgemeinen beobachten, daß die Zweckmäßigkeit der Organismen mit ihrem Intelligenzgrad parallel geht und sich immer reicher und bedeutsamer gestaltet, je höher der Intelligenzgrad wird, so liegt doch wohl der Analogieschluß nahe, daß der höchst denkbaren Zweckmäßigkeitsstufe, dem Weltganzen selbst, eine Intelligenz zugeordnet ist, die das menschliche Niveau jedenfalls unendlich überragt.

Wenn nun Schopenhauers voluntaristische Fernwirkungshypothese auch materiell richtig wäre, so würde sie doch vor allem an dem Fehler leiden, daß sie zu allgemein gehalten ist, daß sie zu wenig den Besonderheiten der teleologischen Zusammenhänge Rechnung trägt. Damit ist eigentlich ihr wissenschaftlicher Erklärungswert gerichtet. Denn gerade auf die Ableitung der Besonderheiten kommt es an. Wir wollen verstehen, wie die und die besonderen Formen von zweckmäßigen Fernbeziehungen möglich sind. Da tut man wohl gut, zunächst einmal unter den natürlichen, positiv erfahrbaren Entwickelungsbedingungen dieser Erscheinungen Umschau zu halten, statt sofort zu einem sublimen, unkontrollierbaren metaphysischen Prinzip zu greifen. Ich will nur einzelne Momente kurz anführen, die mir in dieser Richtung bedeutsam erscheinen.

Daß sich lange, konstante Ketten von Handlungen mit zweckmäßigem Endziel gerade bei niederen Tieren so häufig finden, ist vielleicht nicht so unbegreiflich, wenn man bedenkt, wie auf diesen Stufen naturgemäß nicht so viele ablenkende Eindrücke vorkommen, die die Ausbildung von Assoziationsketten stören. Aus demselben Grunde nehmen ja auch einsame

Sonderlinge am raschesten eine komplizierte stereotype Lebensweise an.

Ferner wird, wie bei allen biologischen Erscheinungen, so auch hier die Selektion eine wichtige Rolle spielen. Unter den vielen auftretenden Assoziationsketten werden allmählich diejenigen ausgemerzt, die den betreffenden Organismen Nachteile im Kampfe ums Dasein bringen, so daß also schließlich nur die vorteilhaften Assoziationsketten übrig bleiben und durch Vererbung fixiert werden. Auf den alten Einwand, daß jede Auslese bereits zweckmäßiges Material voraussetzt, also die Entstehung des Zweckmäßigen im letzten Grunde unerklärt läßt, wäre meines Erachtens folgendes zu erwidern. Es ist gar nicht erforderlich, daß irgend eine der zur Auslese dargebotenen Abänderungen der Individuen sozusagen schon soweit über der Selektionsschwelle liegt, daß sie ihrem Besitzer das Leben sichert. Die Abänderungen können sämtlich so ungünstig sein, daß alle betreffenden Individuen schließlich der Vernichtung verfallen müssen. Damit braucht aber die weitere Entwlickelung noch nicht abgeschnitten zu sein. Denn unter den vielen ungünstigen Abänderungen werden wahrscheinlich stets gewisse Gradunterschiede sein, vermöge deren es teils zu einem langsameren, teils zu einem rascheren Untergange kommt. Die langsamer absterbenden Individuen haben vielleicht noch die Möglichkeit sich fortzupflanzen, und ihre Abkömmlinge können selbst oder in einer späteren Generation Eigenschaften aufweisen, die positiven Selektionswert haben. Allerdings ist zuzugeben, daß auf alle Fälle eine, wenn auch mäßige Vervollkommnungstendenz in dem Auslesematerial wirksam sein muß, wenn eine fortschreitende Entwickelung stattfinden soll.

Die regelmäßige Periodizität, die vielen Instinkthandlungen charakteristisch ist, hängt wohl z. T. mit den natürlichen Reproduktionsverhältnissen langer Assoziationsketten zusammen. Die Zeitordnung, die die Glieder solcher Assoziationsketten haben, muß nämlich auch bei allen ihren späteren Reproduktionen als mitbestimmender Faktor beteiligt sein.

Machen wir uns die Sache durch ein symbolisches Beispiel kurz klar!

Die Assoziationskette habe die Form a, b, c, d, e, f, g.

Die Zeitintervalle zwischen dem Auftreten je zweier aufeinander folgender Elemente seien $\alpha$, $\beta$, $\gamma$, $\delta$, $\varepsilon$, $\zeta$, so daß also $\alpha$ zu ab, $\beta$ zu bc, $\gamma$ zu cd, $\delta$ zu de, $\varepsilon$ zu ef, $\zeta$ zu fg gehört. Dann ist wohl anzunehmen, daß die Reproduktionsbedingungen für die Glieder b, c, d, e, f, g am günstigsten liegen, wenn nach der Reproduktion des Anfangsgliedes a die der ursprünglichen Zeitordnung entsprechenden Intervalle oder Intervallsummen verflossen sind, $\alpha$, $\alpha + \beta$, $\alpha + \beta + \gamma$, $\alpha + \beta + \gamma + \delta$, $\alpha + \beta + \gamma + \delta + \varepsilon$, $\alpha + \beta + \gamma + \delta + \varepsilon + \zeta$. D. h., um es ganz genau zu sagen, die Reproduktionstendenz von b wird — unter sonst gleichen Umständen — nach Ablauf des Intervalls $\alpha$ am stärksten sein, die Reproduktionstendenz von c nach Ablauf von $\alpha + \beta$, die Reproduktionstendenz von d nach Ablauf von $\alpha + \beta + \gamma$, die Reproduktionstendenz von e nach Ablauf von $\alpha + \beta + \gamma + \delta$ usw. Man müßte diese Reproduktionsverhältnisse nach dem bekannten experimentellen Verfahren mit sinnlosem Silbenmaterial noch genauer studieren, ehe man ein allgemeines Gesetz dafür formuliert. Daß sich jedenfalls der Faktor der Zeitordnung in dem angegebenen Sinne irgendwie bemerkbar machen wird, dürfte schon a priori gewiß sein.

Ich meine nun, daß von hier aus auch auf die wunderbare Periodizität und überhaupt die zeitliche Präzision der Instinkthandlungen, die nicht selten an Terminsuggestionen erinnert, ein aufhellendes Licht fällt. Ein einzelner zweckmäßiger Akt ist doch stets eingegliedert in eine lange Reihe anderer Akte desselben Individuums und hat daher eine bestimmte relative Zeitstelle innerhalb der Reihe. Bedeutet m' irgend ein dem zweckmäßigen Akt z' vorangehendes Glied der Reihe, so ist klar, daß bei einer Wiederholung von m' sich die Reproduktionstendenz von z' am stärksten regen muß, wenn das der relativen Zeitstelle von z entsprechende Intervall verflossen ist. Es bedarf in solchem ausgezeichneten Moment nur eines geringfügigen äußeren Reizes, um die Reproduktion perfekt zu machen.

Die geheimnisvollen Antizipationen des Künftigen endlich, die uns beim Instinkt entgegentreten, sind vielleicht zum großen Teil durch eine Schrumpfung der Assoziationsketten entstanden, wie sie auch sonst bei wiederholter Reproduktion vorkommt. Solche Schrumpfung kann bekanntlich alle noch so vermittelten

Assoziationen schließlich in mehr oder weniger unmittelbare verwandeln. Hand in Hand damit geht, was uns hier vor allem interessiert, auch eine Verschiebung in der Zeitordnung der Kettenglieder. Wenn etwa in der Kette a b c d e die Glieder b und d ausfallen und die übrigen zu einem Komplex a c e zusammenrücken, wird fortan die Reproduktion von c und e sich offenbar rascher an a anschließen, als vor der Schrumpfung. Diese beschleunigte Reproduktion wird uns als Antizipation erscheinen, weil die c und e teleologisch zugeordneten äußeren Verhältnisse ihre gewöhnlichen relativen Zeitstellen behalten haben. Die Jugendspiele der Tiere gehören z. B. hierher, die anscheinend eine Vorübung der späteren Triebhandlungen darstellen, ebenso wie die prophylaktischen Betätigungen für die Nachkommenschaft. Alle solche divinatorischen Instinkte setzen also keine magische Beziehung zur fernen Zukunft voraus, sondern lassen sich zwanglos als Folgen einer abgekürzten Reproduktion ererbter Assoziationsketten begreifen, die ursprünglich mit ihren äußeren teleologischen Korrelaten zeitlich parallel liefen, also nichts Wunderbares hatten.

Schopenhauer bemerkt selbst, daß er sich mit seiner Anerkennung der Naturzweckmäßigkeit in einen gewissen Widerspruch setzt zu dem düsteren Bild, das er vorhin von den peinvollen Kämpfen der Willenserscheinungen entworfen hat. Darum beeilt er sich sofort, einen abschwächenden Zusatz zu machen. Der „im allgemeinen Kampf der Natur“ zu Tage tretende „innere Widerstreit“ des Willens werde durch die wechselseitige Anpassung der Erscheinungen doch nicht getilgt. „Jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den Bestand der Welt und ihrer Wesen möglich macht, welche daher ohne sie längst untergegangen wären. Daher erstreckt sie sich nur auf den Bestand der Spezies und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkommodation, die Spezies im Organischen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganischen nebeneinander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen; so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivierten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Spezies und im beständigen Ringen der Er-

scheinungen jener Naturkräfte miteinander." (WW. I, 225.) Schopenhauer sucht also die beiden widersprechenden Prinzipien, so gut es geht, miteinander zu versöhnen, indem er in der Natur neben einer kriegerischen Zone eine friedliche Zone absteckt. Gegen die Abgrenzung ließe sich vor allem einwenden, daß die Spezies doch auch in die kriegerische Zone verwiesen werden müssen. Viele Arten sind ausgestorben, manche im Aussterben begriffen, teils im Kampf miteinander, teils im Kampf mit anorganischen Gewalten.

Noch eine interessante Einzelheit möchte ich aus Schopenhauers Naturphilosophie anführen.

„Da jeder Körper als Erscheinung eines Willens angesehen werden muß, Wille aber notwendig als ein Streben sich darstellt; so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe sein, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der Trägheit, noch das der Kausalität entgegen: denn da, nach jenem, die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung, so gut wie Ruhe, ihr ursprünglicher Zustand sein; daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir ebenso wenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursache ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher ist kein erster Anstoß für die Zentrifugalkraft zu suchen, sondern sie ist, bei den Planeten, nach Kants und Laplaces Hypothese, Ueberbleibsel der ursprünglichen Rotation des Zentralkörpers, von welchem jene sich, bei dessen Zusammenziehung, getrennt haben. Diesem selbst aber ist Bewegung wesentlich: er rotiert noch immer und fliegt zugleich dahin im endlosen Raum, oder zirkuliert vielleicht um einen größeren, uns unsichtbaren Zentralkörper." (WW. I, 209 f.)

Hier wird also die vielerörterte Frage nach dem Ursprung der ersten Bewegung berührt. Schopenhauers Lösung ist allerdings überraschend einfach. Sie besteht darin, daß er die Frage als falsch gestellt abweist. Bekanntlich hat neuerdings auch

Haeckel in seinem Welträtselbuch die Bewegung als ursprünglichen Weltzustand erklärt und damit jede weitere Frage abschneiden wollen.

Tatsächlich liegen die Bewegungsverhältnisse schon in unserem Planetensystem so verwickelt, daß sie durchaus nicht aus der Rotation des Zentralkörpers allein in eindeutiger Weise ableitbar sind. Man hat überhaupt die Leistungsfähigkeit der Kant-Laplaceschen Hypothese überschätzt. Es liegt hier im Grunde eine ähnliche Schwierigkeit vor, wie sie Schopenhauer selbst in seiner „chemischen Antinomie“ charakterisiert hat. Wie lassen sich aus einem absolut einfachen Anfangszustande ohne weitere äußere Agentien andere differenziertere Zustände erklären? Das ist die große Frage, die sich in den verschiedensten Gestalten wiederholt. Wenn also auch eine rotierende Bewegung als ursprüngliche Eigenschaft des Stoffes anerkannt wird, aus dem sich unsere Weltkörper bilden, so reicht dies eben doch nicht zur vollen Erklärung aus, und wir brauchen doch noch daneben andere Faktoren, um den wirklichen Anfang des kosmogonischen Prozesses zu begreifen. Wir sehen, daß der erste Anstoß nicht so leicht aufgeklärt werden kann, daß in ihm vielmehr ein echtes Welträtsel steckt.

Wenn übrigens aus der Natur des Willens als eines Strebens die rast- und ziellose Bewegung des Weltkörpers im Raume folgen soll, so ist das keine zwingende Konsequenz. Man könnte sich nämlich ebenso gut eine rein statische Objektivation dieser Willensnatur in Form eines Spannungszustandes ohne jede translatorische Bewegung denken. Solche Objektivation scheint sogar mehr Innerlichkeit zu haben und dürfte gerade darum einen besonders angemessenen Ausdruck für das innerlichste aller unserer Erlebnisse darstellen.

Es ist ein großes, kühnes Unternehmen, die Willensmetaphysik zu einer Naturphilosophie auszubauen. Sollen die mannigfaltigen und eigenartigen Naturphänomene unter ein einziges Prinzip gebracht werden, so dürften wohl einige Gewaltsamkeiten unvermeidlich sein. Wenn Schopenhauer trotzdem im großen und ganzen die groben Entgleisungen der spekulativen Naturphilosophie glücklich vermieden hat, so ist das vor allem seiner gediegenen naturwissenschaftlichen Bildung zu danken. Er

konnte aber auch aus seiner Willensmetaphysik selbst einesinnige Rechtfertigung für das vertiefte Spezialstudium der Naturerscheinungen herleiten. „Man hat“, so heißt es an einer dereindrucksvollsten Stellen des Hauptwerks, „auf mancherlei Art versucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Fassungskraft eines jeden näher zu bringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher genommen, wie etwa über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menschen; dann wieder im Gegensatz hiervon, über die Größe des Geistes in diesem so kleinen Menschen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja messen kann, u. dergl. m. Alles gut! Inzwischen ist mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigste dieses, daß das Wesen an sich, dessen Erscheinung die Welt ist, — was immer es auch sein möchte, — doch nicht sein wahres Selbst solchergestalt im grenzenlosen Raum auseinandergezogen und zerteilt haben kann, sondern diese unendliche Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungeteilt gegenwärtig ist; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen stehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die grenzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht.“ (WW. I, 185 f.)

IV. Kapitel.

## Schopenhauers Ästhetik.

Die „ästhetische Betrachtungsweise“ besteht in einer Erhebung über die gewöhnliche an den Satz vom Grunde gebundene, dem Willen dienende Erkenntnisart. Diese Erhebung macht sich sowohl nach der objektiven Seite wie nach der subjektiven Seite sehr charakteristisch bemerkbar.

An die Stelle der Einzeldinge, „welche ihr Dasein nur in der Relation haben" (WW. I, 263), treten deren Ideen. Die Objekte werden bei der ästhetischen Kontemplation gleichsam „aus dem Strome des Weltlaufs" herausgerissen: „Die Relationen verschwinden . . . . : nur das Wesentliche" bleibt. (WW. I, 252.) Wir wissen, daß nach Schopenhauer die Ideen die verschiedenen Stufen der Willensobjektivation darstellen und gewissermaßen Mittelwesen sind zwischen den gewöhnlichen Erscheinungen und dem transszendenten Weltinnern, dem Dinge an sich.

Andererseits ist nun der in ästhetischer Kontemplation Begriffene auch nicht mehr das gewöhnliche Individuum. Er hat sein Individuum, seinen Willen vergessen und ist „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis" geworden. (WW. I, 244.)

Um die Bedeutung und den Wert des ästhetischen Zustandes voll zu würdigen, müssen wir bedenken, daß das gewöhnliche Leben im Dienste des Willens nach Schopenhauers pessimistischer Ansicht durchaus düster und leidvoll ist. „Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche; die Erfüllung ist kurz und kärglich gemessen. Sogar aber ist die endliche Befriedigung nur scheinbar: der erfüllte Wunsch macht gleich einem neuen Platz: jener ist ein erkannter, dieser noch ein unerkannter Irrtum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf morgen zu verlängern." (WW. I, 265.) Für unsern Philosophen steht es also fest, daß uns, solange wir überhaupt wollen, „nimmermehr dauerndes Glück noch Ruhe" zu teil wird. Das ästhetische Anschauen soll uns nun aber über das Getriebe des Willens erheben, uns vom Sklavendienste des Willens freimachen. Daher die Seligkeit des ästhetischen Anschauens, die Schopenhauer mit feierlichen Worten preist. „In dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine

andere Welt getreten, wo alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntnis hebt uns aus dem allen ebenso sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntnis: wir sind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Grenze mit hinübergenommen." (W W. I, 267.)

Ein „künstlerisches Gemüt" vermag „unter jeder Umgebung" den ästhetischen Zustand durch „innere Kraft" zu erzeugen. Schopenhauer verweist hier besonders auf die Niederländer, „welche solche rein objektive Anschauung auf die unbedeutendsten Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im Stilleben hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemütszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nötig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen." (W W. I, 266.) Die rührende Wirkung derartiger Bilder wird „oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemütsverfassung" auf seiten des Beschauers.

Aber auch von außen kann der ästhetische Zustand schon durch die „zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur erleichtert und befördert" werden. „Darum wird der von Leidenschaften, oder Not und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet." (W W. I, 267.) Doch „hat der Zauber ein Ende", sobald uns wieder „irgend eine Beziehung eben jener also rein angeschauten Objekte zu unserm Willen, zu unserer Person", bewußt wird. (Ebenda.)

Aus dem willenlosen, ästhetischen Anschauen sucht Schopen-

hauer nebenbei ein bekanntes, interessantes Phänomen zu erklären, das man den Optimismus der Erinnerung nennen könnte. Alles Vergangene und Entfernte pflegt uns in „verschönerndem Lichte" zu erscheinen. „Indem wir längst vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, sind es die Objekte allein, welche unsere Phantasie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das seine unheilbaren Leiden damals ebensowohl mit sich herumtrug, wie jetzt: aber diese sind vergessen, weil sie seitdem schon oft andern Platz gemacht haben." (W W. I, 268.) Wir übertragen unwillkürlich das objektive, willensfreie Phantasiebild in die Vergangenheit, glauben, daß alles damals so wirklich erlebt sei, wie jetzt in der Vorstellung, „von keiner Beziehung auf den Willen getrübt". Hiernach ist zu verstehen, „daß besonders wenn mehr als gewöhnlich irgend eine Not uns beängstiget, die plötzliche Erinnerung an Szenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt". (W W. I, 268.)

Zunächst wendet Schopenhauer seine Aufmerksamkeit der „subjektiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens" zu, um im Anschluß daran den Unterschied zwischen dem Schönen und Erhabenen klarzumachen. Das ästhetische Wohlgefallen ist subjektiv „Freude über das bloße, anschauliche Erkennen als solches" im Gegensatz zum Willensgetriebe. Man kann in diesen Zustand auf zwei verschiedenen Wegen gelangen.

Der eine Weg ist ein mehr friedlicher. Die Objekte selbst können durch ihre Formen, „aus denen die in ihnen individualisierten Ideen uns leicht ansprechen", der ästhetischen Kontemplation unmittelbar entgegenkommen. (W W. I, 271.) Der ästhetische Zustand stellt sich „ohne Widerstand, durch bloßes Verschwinden des Willens aus dem Bewußtsein, wie von selbst" ein. (W W. I, 280.) Dann ist es „bloß das S c h ö n e, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt ist". (W W. I, 271.)

Der andere Weg zur ästhetischen Kontemplation hat nicht so friedlichen Charakter. Hier haben die zur Kontemplation einladenden Gegenstände „gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältnis", indem sie ihn „durch ihre allen Widerstand aufhebende Uebermacht bedrohen, oder vor

ihrer unermeßlichen Größe bis zum Nichts verkleinern". (WW. I, 272.) Der ästhetische Zustand muß dann „erst errungen" werden durch „freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplierte Gegenstand selbst ein ungünstiges feindliches Verhältnis hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde". (WW. I, 280 f.) Es ist ein „gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen" erforderlich. (WW. I, 272.) Dem entspricht das Gefühl des Erhabenen und wir nennen den diesen Prozeß „veranlassenden Gegenstand" erhaben.

Schopenhauer will also den Unterschied des Schönen und Erhabenen, dieser beiden fundamentalen ästhetischen Werttypen, auf eine formal-subjektive Modifikation im ästhetischen Verhalten zurückführen. „Im Objekte sind beide nicht wesentlich unterschieden: denn in jedem Falle ist das Objekt der ästhetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe: ihr notwendiges, wie sie selbst, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat ist das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum ist, welche beide im Gebiete des Satzes vom Grunde liegen." (WW. I, 281.) Ueberhaupt sollen das Schöne und Erhabene nicht schroffe Gegensätze sein. Unser Philosoph legt vielmehr an fein gewählten Beispielen die schwächeren Grade des Erhabenen dar, durch die dieses sich kontinuierlich dem bloß Schönen annähert und spricht geradezu von „Uebergängen des Schönen zum Erhabenen". (WW. I, 273.)

Sehr charakteristisch sind die Bemerkungen über das Reizende, die hier eingeflochten werden. Unter dem Reizenden versteht Schopenhauer „dasjenige, was den Willen dadurch, daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt". (WW. I, 279.) Es ist das „eigentliche Gegenteil des Erhabenen". Ihm wird jeglicher ästhetische Wert aberkannt. „Das Reizende zieht den Beschauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erforderlich ist, herab." (Ebenda.) Darum ist es ein Mißgriff, wenn man Eßwaren malt, „die durch ihre täuschende Darstellung notwendig den Appetit darauf erregen". Solche Aufregung des Willens

„macht jeder ästhetischen Kontemplation . . . . . ein Ende“. (Ebenda.) Auf dem Gebiet der Historienmalerei und dem der Bildhauerei äußert sich das Reizende in „nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt, im Beschauer Lüsternheit zu erregen.“ Hierbei hebt aber unser Philosoph ausdrücklich hervor, daß die antiken Kunstwerke „bei aller Schönheit und völliger Nacktheit fast immer von diesem Fehler frei“ sind, „weil der Künstler selbst mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste sie schuf, nicht im Geiste subjektiver, schnöder Begierde“. (WW. I, 280.)

Noch energischer als das „Positiv-Reizende“ verwirft Schopenhauer das „Negativ-Reizende“, das uns im Ekelhaften entgegentritt. „Es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch erregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält.“ (WW. I, 280.) Unter solchen Umständen kann sich die „rein ästhetische Betrachtung“ nicht behaupten.

Schon diese wenigen grundlegenden Aufstellungen Schopenhauers zur Ästhetik dürften zu mancherlei kritischen Einsprüchen Anlaß geben.

Einmal ist nicht recht klar, wie die Objekte der ästhetischen Anschauung dem Machtbereich des Satzes vom Grunde so gänzlich entrückt sein sollen. Wenn auch ein einzelner ästhetischer Gegenstand isoliert wird, so fallen damit noch nicht alle Relationen fort. Er stellt doch immer eine Mannigfaltigkeit von Elementen mit bestimmten Verknüpfungsformen dar. Wo aber bestimmte Verknüpfungsformen sind, da herrscht der Satz vom Grunde, da sind wir noch außerhalb der Sphäre der eigentlichen Ideen.

Schopenhauer spricht in etwas unklarer Romantik von einer unmittelbaren, anschaulichen Ideenerkenntnis. Solche Erkenntnis enthält einen Widerspruch, der zu einem unauflösbaren Dilemma führt. Will man den unmittelbaren Anschauungscharakter festhalten, so muß man auf die Ideen verzichten. Und versteift man sich andererseits auf die Ideen, so muß der unmittelbare Anschauungscharakter geopfert werden. Also ist eine anschauliche Ideenerkenntnis genau genommen unmöglich.

Was Schopenhauer im Sinne hat, kann nur als sekundäres Phänomen vorkommen, etwa in der Art, wie Hume sich die Entstehung des Glaubens an bestimmte Kausalrelationen dachte. Das direkte ästhetische Objekt ist sinnlich-anschaulich. Es regt aber gewisse abstrakte Vorstellungen an. Der eigenartige Gefühlston, der allem Sinnlich-Anschaulichen anhaftet, verschmilzt bei häufiger Wiederholung mit den angeregten Vorstellungen. Schließlich scheinen die abstrakten Vorstellungen selbst infolge dieser Verschmelzung sinnlich-anschaulichen Charakter zu haben. Umgekehrt können infolge derselben Verschmelzung die besonderen Formen des sinnlich-anschaulichen Objekts eine gewisse Abschwächung erfahren: sie verlieren ihre unmittelbare reale Bedeutung und werden zu bloßen Symbolen. So kann sich wenigstens näherungsweise eine Emanzipation vom Satz des Grundes vollziehen, indem der Druck der niederen realen Beziehungen durch symbolische Dämpfung gemildert wird. Das ist vielleicht der Wahrheitskern in Schopenhauers Lehre von der reinen, relationslosen Ideenschau.

Wenn ferner die Willenlosigkeit als Grundcharakter des Aesthetischen so stark betont wird, so ist das sehr anfechtbar. Gewiß, die gewöhnlichen Willensregungen, die an die Objekte unseres alltäglichen, realen Interessenkreises geknüpft sind, müssen beim ästhetischen Genießen fortfallen. Aber dafür treten eben neue Willensregungen auf, wenn auch feinerer, sublimerer Art. Der Wille kommt also keineswegs zur Ruhe. Er erhält nur einen anderen Stoff. Die Willenlosigkeit beim ästhetischen Genuß ist also strenggenommen eine Illusion. Schopenhauer spricht doch selbst von Rührung, Freude, Erhebung als ästhetischen Wirkungen. Das sind nach seiner Psychologie Willensaffektionen; denn alle Gefühle überhaupt werden auf den Willen zurückgeführt, das Fühlen gilt nicht als besondere, selbständige Funktion. Schon dies hätte unserem Philosophen den Widerspruch in seiner Behauptung zum Bewußtsein bringen sollen. Die Willenlosigkeit läßt sich nur in einem ganz speziellen Sinne als Merkmal des Aesthetischen aufrechterhalten. Was Schopenhauer von dem Willen und dessen Aufhebung sagt, muß man auf das gewöhnliche Willensich mit seinen alltäglichen Interessen beziehen. Ueber dieses gewöhnliche Willensich, seine Freuden

und Leiden, hebt uns allerdings der ästhetische Genuß hinaus. Aber die Erhebung ist eine Steigerung, nicht eine Vernichtung des Willensichs. Wenn wir uns beim ästhetischen Genießen von den gewöhnlichen Willensobjekten abkehren, so geschieht das nicht im Bewußtsein absoluter Resignation, sondern in dem Glauben, daß unserem Willen dabei für das Verlorene ein viel reicher und tiefer befriedigender Ersatz zu teil wird.

Die starke Betonung der Willenlosigkeit hängt mit dem extrem intellektualistischen Charakter der Schopenhauerschen Aesthetik zusammen. Der Träger der ästhetischen Erlebnisse soll das reine Erkenntnissubjekt sein. Das ist zum mindesten sehr auffällig. Schon aus Gründen der Konzinnität muß man doch fordern, daß die ästhetische Erhebung auf der subjektiven Seite genau analog verläuft, wie auf der objektiven Seite. Treten auf der objektiven Seite Ideen an Stelle der Einzelerscheinungen, so ist entsprechend auf der subjektiven Seite das gattungsmäßige Willensich der angemessene Ersatz für das individuelle Willensich. Schopenhauers Rekurs auf das reine Erkenntnissubjekt erscheint hiernach wie eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Außerdem wird ja das Erkennen sonst dem Willen gegenüber als sekundäre, sogar unwesentliche Funktion bezeichnet. Um so unverständlicher ist es, daß diese sekundäre Funktion uns über die Erscheinungswelt erheben soll. Solche erhebende Kraft läßt sich doch allein dem Willen selbst zutrauen, der intimsten Offenbarung des Dinges an sich.

Schopenhauer sieht die Auslöschung der Individualität als das höchste Ziel des ästhetischen Genusses an. Das unentbehrliche Mittel dazu scheint ihm offenbar die Willenlosigkeit zu sein. Darum wird diese in seiner Aesthetik mit so kräftigen Tönen verkündet. Hiergegen ist indessen wohl zu bemerken, daß gerade ein intellektueller Zustand wie die Willenlosigkeit wenig geeignet sein dürfte, die Individualität auszulöschen. Dieser Zustand repräsentiert nämlich eine biologisch sehr hochstehende Funktion. In allen höheren Funktionen divergieren aber die Individuen besonders stark und lassen sich schwer auf ein einheitliches Niveau einstellen. In gefühls- und willensartigen Zuständen dagegen, die biologisch einer tieferen Sphäre

angehören, ist viel leichter eine Gemeinsamkeit des Erlebens und damit eine Auslöschung der Individualität möglich.

Am schlechtesten ist mit der Annahme der Willenlosigkeit der Eindruck des Erhabenen zusammenzureimen. Dieser Eindruck soll nach Schopenhauer dadurch zustande kommen, daß das ästhetische Subjekt sich bewußt und gewaltsam von seinem Willen und dessen ungünstigen Beziehungen losreißt. Das bewußte und gewaltsame Losreißen setzt offenbar die Aufbietung einer höheren Willensenergie voraus, die doch wohl noch ihre weiteren psychischen Folgen haben und nicht nach vollbrachter Arbeit spurlos verschwinden wird. Eine vollkommene Befreiung vom Willen kann hier jedenfalls nicht stattfinden. Es ist nur ein Wechsel in der Betätigungsweise und eher eine Steigerung, als eine Abschwächung. Die ungünstigen Beziehungen, die das gewöhnliche Willensich beim Erhabenen einschüchtern und niederdrücken, fallen eben dann am sichersten fort, wenn das Willensich selbst sich zu größerer Stärke entfaltet.

Schopenhauer spricht übrigens verächtlich von moralischen Reflexionen zur Erklärung des Erhabenen. Reflexionen im strengen Sinne werden allerdings nicht anzunehmen sein. Tatsächlich dürften aber moralische Impulse am sichersten und nachhaltigsten jene Steigerung des Willensichs bewirken, die zur erhabenen Stimmung gehört. Und zwar scheint mir der adäquate moralische Impuls, der für die meisten Formen des sogenannten dynamisch Erhabenen paßt, die Tapferkeit zu sein. Man denke z. B. an die aufgeregten Naturkräfte bei Sturm oder Gewitter, die uns jeden Augenblick vernichten können. Um die deprimierenden Gefühle der Furcht zu überwinden, bedarf es da doch einer gewissen tapferen Gemütsart. Schopenhauer selbst legt den Hauptakzent auf die erkenntnistheoretische Reflexion, daß der deprimierte Beschauer sich zugleich als ewiges, ruhendes Subjekt des Erkennens fühlt, als den Träger der Welt, für den der furchtbare Kampf der Natur bloße Vorstellung ist. Solche erkenntnistheoretische Reflexion setzt doch aber, wenn auch in Form eines Gefühlsniederschlags, philosophische Aufklärung voraus und wird sich schwerlich bei den gewöhnlichen Alltagsmenschen im Anschluß an den Eindruck des Erhabenen regelmäßig einstellen. Will man von spezifisch moralischen Ele-

menten absehen, so dürften eher noch religiöse Assoziationen in Betracht kommen. Man stellt sich etwa vor, daß die feindlichen, aufgeregten Naturkräfte doch schließlich in Gottes Hand sind und nicht eigenmächtig zerstören können. Dadurch wird die Furchtbarkeit des Eindrucks gemildert und eine ruhige ästhetische Betrachtung erleichtert. Die nämliche erkenntnistheoretische Reflexion wie für das dynamisch Erhabene soll übrigens nach Schopenhauer auch für das mathematisch Erhabene maßgebend sein. „Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt, — so fühlen wir uns selbst zu nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ozean, dahinschwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der notwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns.“ (WW. I, 276 f.) Die Analyse kann durch ihre glänzende Ausführung sehr bestechen. Ich glaube indessen, daß auch in diesem Fall die depressiven Gefühle des Unendlichen wohl hauptsächlich durch moralische Reflexion, oder richtiger, Stimmung ausgeglichen werden. Gegen den moralischen Wert, so sagt man sich, oder so fühlt man, sind unendliche Stoffmassen nichts. Nicht einmal eine einzige moralische Empfindung des unscheinbarsten Individuums kann durch jene öde Unendlichkeit aufgewogen werden. Schopenhauers Theorie des Erhabenen ist viel zu intellektualistisch gehalten, wie ja überhaupt seine ganze Aesthetik.

Sehr merkwürdig ist, daß unser Philosoph das Reizende als ästhetischen Typus so durchaus abweist. Gerade die Parallelisierung

mit dem Erhabenen, auf die er selbst aufmerksam macht, hätte ihn doch zu tieferem Nachdenken über die Eigenart des Reizenden anregen können. Das Reizende soll den Willen aufregen „dadurch, daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung unmittelbar vorhält". Deswegen seien z. B. gemalte Eßwaren schon ästhetisch unzulässig. Ich meine, daß hier eine Inkonsequenz in Schopenhauers ästhetischer Theorie vorliegt. Gerade weil der Wille durch Lockungen versucht wird, aufgeregt wird, kann man ihm eine analoge Aufgabe stellen, wie bei der entgegengesetzten ungünstigen Situation des Erhabenen. Er soll sich freimachen von den unreinen Impulsen und sich auf höhere Interessen richten. Dazu gehört wieder Willensenergie, und zwar moralische Willensenergie. Während dem Erhabenen gegenüber Tapferkeit die adäquate moralische Position ist, kann man sagen, daß zu jener unschuldigen Form des Reizenden Mäßigkeit oder Selbstbeherrschung das moralische Korrelat bildet. Wir müssen eben verlangen, daß der ästhetische Beschauer seinen Nahrungstrieb zügeln kann und nicht auf jeden vorgezeigten Bissen gierig zuschnappen möchte. Wer nicht das moralische Niveau erreicht hat, das zur Beherrschung der niederen, rohen Triebe gehört, für den gibt es eben von den gewöhnlichen materiellen Objekten überhaupt keine ästhetischen Eindrücke. Dasselbe gilt nun auch mutatis mutandis von der anderen Form des Reizenden, das hauptsächlich in der Darstellung des Nackten zu Tage tritt. Wer nicht soviel Keuschheit besitzt, daß er die leisesten Reizungen des Sexualtriebes vertragen kann, für den scheiden eben die betreffenden Eindrücke aus dem Rahmen der ästhetischen Betrachtung aus. Man könnte hiernach fast als allgemeine Regel aufstellen, daß das ästhetische Empfinden nur soweit reicht wie die ethische Kultur. Freilich darf man Darstellungen des Reizenden nicht mutwillig zu moralischen Kraftproben mißbrauchen und alle sittliche Energie nur vom Beschauer verlangen. Auch in den Darstellungen selbst muß schon zu merken sein, daß die niederen, reizenden Elemente nur eine untergeordnete Rolle spielen, es müssen edlere Vorstellungen und Interessen angeregt werden, die ein Anwachsen gemeiner, unsauberer Nebengefühle ausschließen. Daran wird wohl auch Schopenhauer gedacht haben, und insofern trifft er allerdings das Richtige.

Das Reizende im üblen Sinne ist aber keineswegs etwas, was dem Willen „die Gewährung, die Erfüllung unmittelbar vorhält“. Im Gegenteil, gerade ein gewisser Abstand von der vollen Befriedigung muß gewahrt bleiben, damit es zu einer aufregenden Wirkung kommt. Die Phantasie sucht dann das zum vollen Genuß Fehlende zu ergänzen. Solche Ergänzungen können Begierden hervorrufen. Will ein Künstler bei seinem Werk die niederen Begierden ausschalten, so muß er darauf bedacht sein, die niederen Elemente gerade in der höchsten Vollendung zu zeigen. Dann ist es nämlich dem Beschauer unmöglich gemacht, an diese Elemente noch steigernde Assoziationen zu knüpfen. Die vollkommenste Darstellung von Eßwaren wird sicher am wenigsten den Appetit reizen. Auch wirkliche Objekte wagen wir ja nicht einmal anzutasten, wenn sie in ihrer Art besonders vollkommen sind. Wir wissen instinktiv, daß solche kruden Akte den Genuß nur stören und nicht steigern können. Die wahre Schönheit ist stets ein noli me tangere. Von hier aus fällt auch wieder aufklärendes Licht auf Schopenhauers These von der Willenlosigkeit des ästhetischen Zustandes. Verstehen wir nämlich unter dem Wollen das unruhige Weiterstreben und Vorwärtsstreben, so hört dieses Wollen allerdings beim ästhetischen Genuß vielfach auf: wir streben nicht über das Schöne hinaus, weil eben unsere Phantasie uns nichts Höheres zu zeigen vermag. Damit ist aber nur die negative Seite des ästhetischen Zustandes charakterisiert. Man darf auch die positive nicht vergessen: unser Wille genießt zugleich das ruhige Glück vollkommenster Befriedigung.

Daß echte Kunstwerke so wenig zu niederen Reizungen Anlaß geben, ist wohl auch aus folgendem Umstande zu erklären. Eine gewisse Verschwommenheit haftet allen Objekten an, die sich sozusagen in der Ebene des praktischen Begehrens bewegen. Der leidenschaftlich erregte Mensch sieht überhaupt nur rohe Umrisse. Im höchsten Affekt kann ihm sogar die ganze Außenwelt verschwinden. Aber auch bei schwächeren Erregungsgraden, wie sie im praktischen Verhalten unvermeidlich sind, wird der Blick mehr oder weniger getrübt, so daß es nicht zu einer allseitigen, deutlichen Auffassung des Details kommt. Wenn der Künstler nun die Gegenstände gleichsam mit präpa-

riertem Detail scharf und klar darstellt, so entrückt er sie damit dem Bereich niederer Assoziationen. Unser Begehren verliert gegenüber solchen schönen Eindrücken ganz die Orientierung, weil ihnen eben die gewöhnliche Verschwommenheit fehlt. Es ist ein ähnlicher Zustand, wie wenn wir aus dem Halbdunkel in das volle Tageslicht versetzt werden.

Uebrigens dürfte das Reizende als Anregung bei den höheren Elementen der ästhetischen Objekte nicht nur zulässig, sondern meist sogar unentbehrlich sein. Wo es sich um die edelsten Interessen handelt, können bloße Ruhepunkte nicht recht befriedigen. Es muß auch hier ein belebendes Moment hinzukommen, das unserem Drang nach fortschreitender Entwickelung Rechnung trägt. Dazu gehört vor allem die Anregung von steigernden Ahnungen. Der ästhetische Beschauer, der seine Mitwirkung an diesen steigernden Ahnungen fühlt, wird sich natürlich auch viel intimer die betreffenden Eindrücke aneignen: die ganze ästhetische Wirkung erhält damit einen höheren Innigkeitsgrad.

Was wir bisher über das Reizende kritisch bemerkt haben, das gilt auch mutatis mutandis für das Ekelhafte, das ja Schopenhauer, wie wir wissen, geradezu als das „Negativ-Reizende" bezeichnet, also als eine besondere Form des Reizenden überhaupt.

Ekelerregende Eindrücke können unter Voraussetzung einer bestimmten moralischen Situation sehr wohl ästhetisch wirken. In vielen Fällen genügt ein wenig Mut, um das instinktive Widerstreben zu unterdrücken, das wir z. B. vor so vielen durchaus harmlosen Tieren haben. Für unsere energielosen Modernen ist das natürlich eine zu hohe Forderung. Sie zittern vor der geringsten Gefahr und maskieren ihre Feigheit mit Ekelausdrücken. In andern Fällen hingegen führt übertriebene Leidensscheu dazu, selbst die kleinsten Unannehmlichkeiten als ekelhaft zu fliehen. Darum findet man nicht selten Gebildete, die an der künstlerischen Darstellung des Leidens überhaupt keinen Geschmack haben und sich mit Entsetzen davon abwenden. Sie denken sich eben den leidenden Helden unwillkürlich so leidensscheu wie sich selbst. Es fehlt ihnen das moralische Gegengewicht, die Geduld, mit der man Leiden überwinden kann. Ein

geringfügiger Schönheitsfehler wirkt auf eine eitle Person auch oft ekelerregend. Ebenso pflegt für einen luxuriös lebenden Menschen schon der bloße Anblick ärmlicher Verhältnisse unerträglich zu sein. Hier sind natürlich wieder moralische Gegenkräfte nötig, um eine ästhetische Auffassung zu ermöglichen, und zwar wohl vor allem Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit. Selbstverständlich wollen wir hiermit der Kunst in der Darstellung des Ekelhaften keineswegs unumschränkte Freiheit zuerkennen. Ein gewisses Maß muß hier ebenso eingehalten werden, wie beim Reizenden. Gegenüber Extravaganzen ist Schopenhauers ablehnende Haltung berechtigt.

Das Ekelhafte wirkt besonders dann am aufregendsten, wenn es uns in seinen vorbereitenden Stadien entgegentritt, sodaß unsere Phantasie zu steigernden Ergänzungen gereizt wird. Der Künstler kann durch eine vollkommene Darstellung gerade der niederen ekelerregenden Elemente solche Ergänzungen am besten abschneiden. Wir werden durch die schöne Darstellung wie festgebannt. Die Phantasie vermag keine steigernden Assoziationen zu beschaffen. Unser natürliches Widerstreben gegen das Ekelhafte wird so gleichsam übertrumpft und verliert seinen beunruhigenden Charakter. Wir haben ein Gefühl der Entladung, das durchaus dem ästhetischen Zustande angemessen ist.

Ferner ist zu berücksichtigen, daß wirkliche ekelhafte Objekte für gewöhnlich mehr oder weniger verschwommen erscheinen wie alles, was im Affekt aufgefaßt wird. An die flüchtige Fixierung schließen sich sofort praktische Abwehrreaktionen. Die Kunst zeigt uns nun die ekelhaften Objekte mit allen Einzelheiten, wie sie sich bei besonnener, leidenschaftsloser Betrachtung offenbaren, und hebt sie so in eine höhere Sphäre empor. Das an das Zwielicht des Affektlebens gewöhnte instinktive Verabscheuen kann sich in dieser hellen Sphäre ebensowenig zurechtfinden, als das Begehren. So kommt es, daß echt künstlerische Darstellungen des Ekelhaften von niederen Nebengefühlen unberührt bleiben.

Endlich ist bei den höheren Elementen der ästhetischen Objekte der Stachel des Ekelhaften unter Umständen ebenso nötig, wie der Lockruf des Reizenden. Gegenüber raffinierten Bos-

heiten z. B. wäre eine Beruhigung des Abscheus in einer statischen Stimmung unerträglich. In solchem Falle muß uns die künstlerische Darstellung, wenn auch in zarter Form, zu selbsttätiger Steigerung des Abscheus anspornen. Dann werden wir die widerwärtigen Eindrücke wirklich innerlich los und können uns erleichtert fühlen.

Zu sehr interessanten Ausführungen gibt nun unserem Philosophen die Reflexion auf die objektive Seite des ästhetischen Genießens Anlaß. Diese objektive Seite wird durch die Ideen repräsentiert. Aus dem Stufenreich der Ideen, wie wir es aus der Naturphilosophie kennen, sucht Schopenhauer die Rangordnung der Künste abzuleiten. Die Künste werden der Reihe nach charakterisiert.

Die Baukunst soll „einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind", darstellen: „nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur: und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist". (WW. I, 287.) Die nähere Präzisierung dieser allgemeinen Aufgabe erinnert uns sofort an die pessimistische Tendenz unseres Philosophen. Entsprechend der inneren Zwietracht des Willens wird der „Kampf zwischen Schwere und Starrheit" als der „alleinige ästhetische Stoff der schönen Architektur" bezeichnet. (WW. I, 287.) Der Säulenkonstruktion zollt Schopenhauer besonderen Beifall. „In Säule und Gebälk sind nämlich Stütze und Last vollkommen gesondert; wodurch die gegenseitige Wirkung beider und ihr Verhältnis zueinander augenfällig wird." (WW. II, 481.) An der gotischen Baukunst dagegen weiß er keinen rechten Geschmack zu finden. Sie paßt eben nicht in sein metaphysisch-ästhetisches Idealschema. „Unser Wohlgefallen an gotischen Werken", so hören wir, „beruht ganz gewiß größtenteils auf Gedankenassoziationen und historischen Erinnerungen, also auf einem der Kunst fremden Gefühl." (WW. II, 488.) Aber doch bemüht sich Schopenhauer, die Eigenart der gotischen Baukunst auf eine Formel zu bringen. Er meint, „daß hier die gänzliche Ueberwältigung und Besiegung der Schwere durch die Starrheit dargestellt werden soll", und

fügt erläuternd hinzu: „Demgemäß ist hier die Horizontallinie, welche die der Last ist, fast ganz verschwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt, auf, während die Vertikallinie, welche die der Stütze ist, allein herrscht, und in unmäßig hohen Strebepfeilern, Türmen, Türmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelastet in die Höhe gehen, das siegreiche Wirken der Starrheit versinnlicht". (W W. II, 489.) Eine treffliche Charakteristik. Trotzdem lehnt es Schopenhauer ab, die gotische Baukunst als „gleichberechtigten Gegensatz der antiken" anzuerkennen, weil „der Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunst so offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter ist; die gänzliche Ueberwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein bloßer Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuschung beglaubigt". (Ebenda.)

Ich meine, daß diese Stellungnahme sachlich nicht berechtigt ist. Sie dürfte aber für Schopenhauers ganze Aesthetik charakteristisch sein.

Der Gedankengang ist kurz gesagt der: In der Natur herrscht der Kampf zwischen Starrheit und Schwere. Diesen Kampf hat die Kunst zur anschaulichen Darstellung zu bringen, weil überhaupt der Ideengehalt der natürlichen Wirklichkeit ihr Thema ist. Deshalb sind alle Abweichungen von der Kampfessituation verpönt.

Hier dürfte doch vor allem die allgemeine Voraussetzung sehr anfechtbar sein, wodurch eigentlich die Kunst zu einer bloßen Nachahmerin der Natur herabgewürdigt wird. Warum soll der Künstler nicht die Freiheit haben, in die wahrgenommene empirische Kampfessituation einzugreifen und der Partei den Sieg zu verleihen, die ihm als die wertvollere erscheint? Warum soll das Kunstwerk nur ausdrücken, was ist, und nicht auch, was sein soll, was unserem tiefsten Wünschen und Sehnen entspricht? Gerade weil die Kunst berufen ist, uns über das gewöhnliche Willensgetriebe der Wirklichkeit zu erheben, darf man ihre Wirksamkeit nicht ohne Grund einengen.

Wenn ferner Schopenhauer meint, daß die Wirkung gotischer Bauten „größtenteils auf Gedankenassoziationen und historischen

Erinnerungen, also auf einem der Kunst fremden Gefühl" beruhe, so könnte man denselben Einwand gegen alle Deutungen nach seiner willensmetaphysischen Aesthetik erheben. Ohne Gedankenassoziationen, und zwar sehr abstrakte physikalische und sublime philosophische, wird sicherlich niemand an einem Bauwerk den Kampf der Starrheit und Schwere als Ausdruck einer Stufe von Willensobjektivationen zu empfinden vermögen.

Endlich ist es nicht einmal wahr, daß der Sieg der Starrheit über die Schwere in der Natur selbst überhaupt fehlt und deshalb eine subjektive Fiktion oder Täuschung ist. Schopenhauer macht schon selbst auf das Beispiel des Kristalls aufmerksam, „dessen Anschießen mit Ueberwältigung der Schwere geschieht". (WW. II, 489.)

Daß er zu dem mehr ernsten, düsteren Kampfesbilde doch auch nach einem heiteren, versöhnenden Element in der Baukunst sucht, zeigen deutlich die Bemerkungen über die architektonische Bedeutung des Lichts. Nicht nur soll „helle und scharfe Beleuchtung alle Teile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar" machen, sondern zum Zweck der Baukunst gehört es überhaupt, das der Starrheit und Schwere „ganz entgegengesetzte Wesen des Lichts" zur Darstellung zu bringen. „Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharf begrenzten und mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste der Dinge ist, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise." (WW. I, 289 f.) Also das Licht erhält wenigstens ein optimistisches Prädikat.

Wie genau unser Philosoph den Parallelismus zwischen Naturideen und Künsten festhält, ersieht man daraus, daß er die „schöne Wasserleitungskunst" prinzipiell als „Seitenstück" der Baukunst beiordnen möchte. „Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Katarakte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klarspiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten." (WW. I, 291.) Die Divergenz der

praktischen Nützlichkeitsrücksichten soll freilich eine ebenbürtige Ausbildung beider Künste verhindert haben. Der systematischen Vollständigkeit halber hätte Schopenhauer noch auf die Pyrotechnik hinweisen können, der man auch einen gewissen ästhetischen Wert nicht absprechen darf.

Die „schöne Gartenkunst“ soll für die „höhere Stufe der vegetabilischen Natur“ in gewisser Weise das sein, was Baukunst und Wasserleitungskunst für die untersten Objektivationsstufen des Willens sind. Aber sie kann nicht so frei mit ihrem Stoff schalten und hat deshalb eine beschränkte Wirkung. „Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast ganz der Natur: sie selbst hat wenig dazu getan: und andererseits kann sie gegen die Ungunst der Natur sehr wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor- sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering.“ (WW. I, 292.)

Ich glaube, daß Schopenhauer in dieser etwas geringschätzigen Bewertung der Gartenkunst gewaltig irrt. Welche wunderbaren Umwandlungen hat diese bescheidene Kunst nicht schon in der trostlosesten Landschaft hervorgebracht? Wie viele Orte verdanken ihr nicht geradezu die Existenz? Und wo gibt es Hindernisse, die sie nicht siegreich zu überwinden vermöchte? Man könnte sie in gewisser Hinsicht sogar über die gewöhnlichen Künste stellen, weil sie nicht tote, sondern lebendige Werke schafft. Eine schöne Gartenanlage ist ein Stück veredelter Wirklichkeit. Gerade in der geschickten Verwertung der natürlichen örtlichen Bedingungen steckt ein wichtiger künstlerischer Faktor, den man wegen seines scheinbar unproduktiven Charakters nicht übersehen darf. Ohne diesen Faktor kann ja auch die Architektur nicht vollkommene Wirkungen erzielen. Vielleicht würde es sich empfehlen, daß sie darin von der verachteten Schwester noch etwas zu lernen sucht.

Wird die Pflanzenwelt Gegenstand eigentlicher Kunst, so fällt sie nach Schopenhauer hauptsächlich der Landschaftsmalerei anheim, zu deren Darstellungsbereich auch die „ganze übrige erkenntnislose Natur“ gehört.

In diesem Zusammenhange wird eine feinsinnige Bemerkung gemacht über die verschiedenen Abwandlungen in dem Ver-

hältnis der objektiven und subjektiven Seite des ästhetischen Genusses.

„Beim Stilleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von innen u. dergl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende: d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar, sondern mehr im subjektiven Korrelat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nötig waren, um die Erkenntnis so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität aufzufassen." (W W. I, 292 f.) Bei der Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei soll dagegen die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens sich schon mehr bemerkbar machen und der subjektiven Seite die Wage halten. „Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache; sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens." (W W. I, 293.) Eine weitere Erhebung findet dann in der Tiermalerei und Tierbildhauerei statt. Hier überwiegt die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens entschieden die subjektive. „Die Ruhe des die Ideen erkennenden Subjekts ist zwar, wie bei jeder ästhetischen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beschäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Es ist jenes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Gestalten, in denen seine Erscheinung nicht, wie in uns, durch die Besonnenheit beherrscht und gemildert ist, sondern sich in stärkeren Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Groteske und Monstrose streift, darstellt, dafür aber auch ohne Verstellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unser Interesse an den Tieren beruht." (W W. I, 293.) Die Darstellung des Menschen, des höchsten Objektivationsgrades des Willens, ist „die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur". Dazu wird ausdrücklich betont: „Die objektive Seite der Freude

am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund getreten." (WW. 294.) Aber andererseits scheint auch wieder eine Steigerung der subjektiven Seite, wenigstens im Vergleich mit den niederen Kunststufen, angenommen zu werden. Schopenhauer sagt nämlich: „So sehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; so bleibt die subjektive doch ihre stete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt, wie das schönste Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns selbst und alles was uns quält, hinaushebt; so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsere Persönlichkeit, unser Wollen mit seiner steten Pein verschwindet, so lange die rein ästhetische Freude anhält." (WW. I, 295.) Aus dieser Bemerkung folgt offenbar ganz unzweideutig, daß auf den niederen Objektivationsstufen des Willens ruhige ästhetische Kontemplation schwer zu erreichen ist. Schopenhauer scheint das wirklich zu glauben. Darum bewundert er auch sonst so die „trefflichen Niederländer, welche die unbedeutendsten Gegenstände rein objektiv anschauten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im Stilleben hinstellten", als ob in solchem Falle die willensfreie Gemütshaltung besondere Hindernisse hätte. Ich meine, daß gerade unbedeutende Objekte von Natur unsern Willen wenig aufregen und darum am meisten ästhetische Zustände begünstigen. Gegenüber den höheren Wirklichkeitsstufen, die uns vielseitiger praktisch interessieren, ist es schon viel schwerer, eine ästhetische Haltung einzunehmen. Deshalb darf man wohl sagen, daß eine ästhetische Auffassung des Menschen die allerhöchste Geisteskultur voraussetzt und am schwierigsten ist. Schopenhauer irrt also, wenn er meint, daß die „allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens (sc. der Mensch) uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt". Das Gegenteil ist richtig. Ist allerdings einmal die hohe Stufe erreicht, daß man Menschen rein ästhetisch

betrachten kann, dann gewähren diese natürlich entsprechend ihrem reicheren Inhalt auch einen tieferen, nachhaltigeren ästhetischen Genuß als die niederen Realitäten.

Schopenhauer ist es offenbar nicht gelungen, sein ästhetisches Entwickelungsschema von dem wechselnden Verhältnis des subjektiven Faktors und des objektiven Faktors konsequent durchzuführen. Die letzte Stufe müßte eigentlich nur ein starkes Hervortreten des objektiven Faktors aufweisen und nicht zugleich des subjektiven. Unserem Philosophen war wohl überhaupt die Genesis jener typischen Abstufungen nicht recht klar.

Daß die bedeutsameren Gegenstände im allgemeinen ein Uebergewicht der objektiven Seite des ästhetischen Genusses begünstigen, ist allerdings richtig. Doch bedarf dieser Zusammenhang noch genauerer Aufklärung.

Ich meine, daß die künstlerischen Darstellungen unbedeutender Objekte ihren Mangel meist durch breitere Häufung der Eindrücke auszugleichen suchen. Diese breitere Häufung hat naturgemäß zur Folge, daß die ausgelösten Gefühle selbst sozusagen ins Breite gehen, unsere ganze Seele überfluten und Stimmungscharakter annehmen. Stimmungen vermögen wir aber nicht zu objektivieren. Sie sind Totalzustände der Seele. Es gibt kein neutrales Ich, das wir ihnen als Subjekt gegenüberstellen könnten. Eine Objektivierung des gesamten Bewußtseinsinhalts würde, selbst wenn sie faktisch stattfände, subjektiv vollkommen wirkungslos sein. Sie würde garnicht empfunden werden. So ist es also vielleicht zu verstehen, wie die mit einer breiteren Häufung der Eindrücke arbeitenden Künste vorwiegend an das subjektive Wirkungsmittel der Stimmungen gebunden sind.

Je bedeutsamer nun die dargestellten Objekte werden, desto mehr tritt das Bedürfnis der breiteren Häufung zurück. Begrenzung und Konzentration kommen zur Geltung. Damit sind zugleich günstigere Bedingungen für eine Objektivierung der Gefühlswirkungen geschaffen. Begrenzte und konzentrierte Eindrücke heben sich von dem gewöhnlichen Bewußtseinsinhalt schärfer ab. Sie können die Seele nicht mehr so vollständig in Anspruch nehmen. Sie erscheinen wegen ihrer inneren Geschlossenheit als etwas Selbständiges, Unabhängiges. Demgemäß

haben auch ihre Gefühlswirkungen sozusagen eine zirkumskriptere Gestalt. Sie verschmelzen nicht so leicht mit dem Stimmungs-Ich, sondern eher mit den erzeugenden Eindrücken und gewinnen so den Charakter der Objektivität.

Doch genug hierüber. Folgen wir den weiteren Darlegungen unseres Philosophen!

Treffend wird hervorgehoben, daß bei der künstlerischen Darstellung des Menschen neben der Schönheit als dem Gattungscharakter noch der „Charakter des Individuums" in Betracht komme. „Es gehört . . . . . zum Auszeichnenden der Menschheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, so daß . . . . . jeder Mensch gewissermaßen eine ganz eigentümliche Idee darstellt." (W W. I, 299 f.) Konsequenterweise müßte man hiernach von der Kunst verlangen, daß sie sich gerade auf den Individualcharakter konzentriert. Nur so kann sie ja das spezifisch Menschliche zum Ausdruck bringen. Eine streng individualistische Zuspitzung wagt aber unser Philosoph nicht. Er nimmt eine vermittelnde Stellung ein. „Da das Individuum immer der Menschheit angehört und andererseits die Menschheit sich immer im Individuo und sogar mit eigentümlicher idealer Bedeutsamkeit desselben offenbart; so darf weder die Schönheit durch den Charakter noch dieser durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit ergeben würde." (W W. I, 300.) Das hindert aber nicht, daß bald das eine Element, bald das andere stärker hervortritt. Nach diesem typischen Gegensatz versucht Schopenhauer sogar eine Abgrenzung zwischen Skulptur und Malerei. „In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Geberde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigentum der Malerei." (W W. I, 301.)

Der Wert des Charakteristischen paßt strenggenommen nicht recht in den Rahmen von Schopenhauers ästhetischer Ideenlehre. Die eigentlichen Ideen haben doch eine generalisierende Tendenz Dem Charakteristischen haftet entschieden eine individualisierende

Tendenz an. Unser Philosoph sucht den Gegensatz dadurch aufzuheben, daß er dem Individualcharakter selbst die Dignität einer Idee zuerkennt. Ich glaube, daß diese Auffassung unbefriedigend ist. Einerseits kommt dabei in das Charakteristische eine falsche Generalisierungstendenz, die dessen Eigenart zerstört, andererseits muß auch die Idee selbst in der engen Verkuppelung mit dem Individuellen etwas von ihrem wahren Gehalt verlieren. Uebrigens reicht die Sphäre des Charakteristischen viel weiter, als Schopenhauer annimmt. Bei den künstlerischen Menschendarstellungen tritt die Unentbehrlichkeit dieses Werts nur besonders stark zutage. Wir kennen den Menschen nach seinen individuellen Zügen ziemlich genau. Unsere Anschauung vom Menschen ist überhaupt konkreter, als unsere Anschauung von allen anderen Wesen. Wo es sich um die vitalsten praktischen Interessen handelt, wie im Verkehr des Menschen mit Seinesgleichen, da brauchen wir eine möglichst vollkommene Orientierung. Jede Oberflächlichkeit in der Auffassung würde sich bitter rächen. Eine solche im Kampf des Lebens erworbene und bewährte Anschauungsweise muß dann natürlich auch unsere ästhetischen Ansprüche beeinflussen. Wir werden gerade von den künstlerischen Menschendarstellungen stets eine gewisse Konkretheit verlangen. Analoges gilt nun aber auch von den Darstellungen anderer Objekte. In dem Maße als uns diese Objekte vertraut sind, müssen ihre Details in den Darstellungen berücksichtigt werden. Der Künstler hat sich überhaupt unserem durchschnittlichen Auffassungsniveau anzupassen. Da dieses Auffassungsniveau wohl im Laufe der Kulturentwickelung immer mehr nach der konkreten Richtung verschoben wird, ist es begreiflich, daß auch die Kunst eine konkrete Haltung annimmt, um auf ihre Zeit voll zu wirken und nicht rückständig zu sein. Und wir brauchen die konkretere Haltung nicht als eine ästhetische Degradation zu betrachten. Im Gegenteil, eine konkrete künstlerische Darstellung, die sich liebevoll in alle Einzelheiten der Wirklichkeit vertieft, gewährt einen besonders innigen Genuß. Sie hat auch einen sehr weiten Wirkungskreis. „Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.“ Hierin liegt die Rechtfertigung des sogenannten ästhetischen Realismus, von dem Schopenhauer nichts wissen

will, obwohl er selbst in bezug auf Menschendarstellungen diesem Standpunkte ziemlich nahe kommt.

Wie die bildenden Künste soll nun auch die Poesie Ideen darstellen. Das unmittelbare Material der Poesie sind nach Schopenhauer durch Worte mitgeteilte abstrakte Begriffe. Die Kunst bestehe hier darin, die Begriffe so zusammenzustellen, „daß ihre Sphären sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann, sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt". (WW. I, 322.)

Unser Philosoph überschätzt wohl etwas stark den Abstraktionsgrad unserer gewöhnlichen Wortbedeutungen. Tatsächlich hat eine große Masse von Worten eine durchaus anschauliche Bedeutung. Es bedarf keiner besonderen Kunstgriffe, um sie anschaulich zu machen. Die Häufungen von Worten würden dazu auch nichts helfen, wenn nicht die einzelnen Worte eine gewisse Anschaulichkeit besäßen. Schopenhauer weist zur Bestätigung seiner wunderlichen Ansicht auf „die vielen Epitheta in der Poesie" hin. „Homer setzt fast zu jedem Hauptwort ein Beiwort, dessen Begriff die Sphäre des ersteren Begriffes schneidet und sogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anschauung schon so viel näher kommt." (WW. I, 322.) Der gute Vater Homer hat aber wohl am allerwenigsten bei seinen Epitheta an abstrakte Begriffe gedacht. Die Hauptwörter waren ihm gewiß an sich ebenso anschaulich wie die Beiwörter. Die Zusammenstellung beider hatte nur den Zweck, die Anschaulichkeit reicher zu gestalten, aber doch nicht erst zu erzeugen. Schopenhauer deutet logische Schemata zu psychischen Prozessen um — ein sehr häufiger Fehler bei Philosophen.

Nebenbei werden auch Rhythmus und Reim kurz charakterisiert. Sie dienen einmal als „Bindemittel unserer Aufmerksamkeit". Sodann verleihen sie dem Vorgetragenen „eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft". (WW. I, 323.) Besonders der letztere Punkt dürfte sehr beachtenswert sein. Vielleicht kann man das, was Schopenhauer andeutet, noch prägnanter als eine Suggestivwirkung bezeichnen.

Wegen der Allgemeinheit ihrer Darstellungsmittel hat die Poesie natürlich einen sehr großen Machtbereich. Die Ideen sämtlicher Stufen können durch sie dargestellt werden. In der

Behandlung der niederen Stufen hat allerdings die bildende Kunst meistens den Vorrang, „weil die erkenntnislose und auch die bloß tierische Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart". (W W. I, 323.) Wo aber der Mensch dargestellt werden soll, „soweit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht", da steht die Poesie obenan, „der es hierin keine andere Kunst gleichtut". (W W. I, 323.)

Die poetische Darstellung der Idee der Menschheit kann nun einmal so erfolgen, „daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist". (W W. I, 328.) Dieser Typus liegt in der Lyrik vor, „wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und beschreibt". (W W. I, 328 f.) Oder es besteht Verschiedenheit zwischen dem Darstellenden und dem Darzustellenden, wie „in den mehr objektiven Dichtungsarten". Schopenhauer nimmt hier sehr richtig einen stufenweisen Uebergang aus der Subjektivität in die Objektivität an. Den Gipfel der Dichtkunst erblickt er im Trauerspiel. Der höchste Grad des Erhabenen trete uns da entgegen. „Wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten; so wenden wir bei der tragischen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Im Trauerspiel nämlich wird die schreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrtums, der Fall des Gerechten, der Triumph des Bösen: also die unserem Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unsern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern bloß negativ, als das, was *nicht* das Leben will." (W W. II, 508.)

Schopenhauer muß zugeben, daß seine Deutung für das Trauerspiel der Alten nicht ganz zutrifft. Es fehlt eben meist der „Geist der Resignation" bei den tragischen Helden. „Oedipus Koloneus stirbt zwar resigniert und willig; doch tröstet ihn die

Rache an seinem Vaterland. Iphigenia Aulika ist sehr willig zu sterben; doch ist es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der sie tröstet und die Veränderung ihrer Gesinnung hervorbringt, vermöge welcher sie den Tod, dem sie erst auf alle Weise entfliehen wollte, willig übernimmt. Kassandra, im Agamemnon des großen Aeschylos, stirbt willig, *ἀρκείτω βίος*; aber auch sie tröstet der Gedanke an Rache. Herkules, in den Trachinierinnen, gibt der Notwendigkeit nach, stirbt gelassen, aber nicht resigniert. Ebenso der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, daß die ihn zu trösten erscheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheißt, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Dasein hindeutet, und ihn im Sterben verläßt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen: — im Christentum treten sie zu ihm heran; und ebenso im Brahmanismus und Buddhaismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich exotisch sind. Hippolytos also, wie fast alle tragischen Helden der Alten, zeigt Ergebung in das unabwendbare Schicksal und den unbiegsamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben selbst.“ (WW. II, 509 f.) Echte tragische Resignation glaubt Schopenhauer aber jedenfalls im christlichen Trauerspiel anzutreffen, das er darum auch höher stellt als das antike.

Offenbar ist hier seine pessimistische Lebensanschauung das treibende Motiv. Darum wird gerade die negative Seite der tragischen Wirkung, die Abkehr des Willens vom Leben, so stark betont. „Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieses Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieses Abwenden von ihm und seinen Lockungen, und das hierin schon liegende Hinwenden nach einem andersartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Dasein die Tendenz des Trauerspiels; wie wäre es dann überhaupt möglich, daß die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, im grellsten Lichte uns vor Augen gebracht, wohltätig auf uns wirken und ein hoher Genuß für uns sein könnte?“ (WW. II, 510 f.)

Ich meine, nicht die Abwendung von den gewöhnlichen Interessen läßt uns die Schrecken genußvoll erscheinen, sondern die siegreiche Ueberwindung der Schrecken in tätiger Teilnahme am Lebenskampfe. Wir freuen uns innerlich mit dem Helden über die Hindernisse, die ihm Gelegenheit bieten, seine unbeug-

same Kraft zu zeigen. Es liegt darin die Aufforderung, dem Leben treu zu bleiben. Der Dichter führt uns die großen, erhabenen Züge an dem äußerlich abstoßenden Leiden vor Augen. Er beweist damit, daß das Leben selbst unter den ungünstigsten Bedingungen noch eine tiefe, vielleicht gar die tiefste Befriedigung gewährt. „Impavidum ferient ruinae" — das ist das Motto des echten tragischen Helden. Da hat Nietzsche den Sinn der Tragödie wohl besser gedeutet, indem er gerade das optimistische Moment eindringlich betonte.

Indessen kann nicht geleugnet werden, daß für manche Formen des Tragischen auch wieder Schopenhauers pessimistische Interpretation am angemessensten ist. Es kommt eben auf die Art und den Grad des dargestellten Leidens an. Danach richtet sich das Verhalten des Helden. Die Behauptung des Willens hat natürlich ihre Grenzen. Man kann nicht alle tragischen Wirkungen auf ein einziges einfaches Schema zurückführen.

Interessant ist, was Schopenhauer über die Bevorzugung von hohen Personen bei der Wahl zu Helden des Trauerspiels denkt. „Personen von großer Macht und Ansehen sind . . . deswegen zum Trauerspiel die geeignetsten, weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenlebens erkennen sollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuschauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Nun aber sind die Umstände, welche eine Bürgerfamilie in Not und Verzweiflung versetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meistens sehr geringfügig und durch menschliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit, zu beseitigen: solche Zuschauer können daher von ihnen nicht tragisch erschüttert werden. Hingegen sind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht sich helfen müssen, oder untergehen. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefsten ist. Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe." (WW. II, 513 f.)

Gewiß enthält diese Bemerkung etwas Wahres. Ich glaube aber, daß die aristokratische Tendenz in der Wahl der tragischen Helden z. T. auch auf den ursprünglichen Zusammenhang der Tragödie mit den religiösen Mythen zurückzuführen ist. Außerdem läßt sich in der neueren Zeit ein Zurücktreten der aristo-

kratischen Tendenz beobachten. Selbst die niederen Stände haben nicht nur in materieller, sondern auch in ideeller Beziehung gegen früher einen gewaltigen Wertzuwachs erfahren. Zugleich hat sich das soziale Interesse gesteigert. Man nimmt mehr Anteil an den Leiden der verschiedensten Kreise. Darum kann der moderne Dichter heute in größerem Umfange seine tragischen Helden aus der bürgerlichen Sphäre wählen, weil es auch hier nicht an eindrucksvollen „Fallhöhen“ fehlt.

Etwas stiefmütterlich wird in Schopenhauers Aesthetik das Lustspiel behandelt. Es soll die „Aufforderung der fortgesetzten Bejahung des Willens zum Leben“ enthalten. „Zwar muß auch das Lustspiel, wie unausweichbar jede Darstellung des Menschenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es zeigt sie uns vor als vorübergehend, sich in Freude auflösend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerschöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, dessen Widerwärtigkeiten selbst, erfüllt sind, und der uns, unter allen Umständen, bei guter Laune erhalten sollte. Es besagt also, im Resultat, daß das Leben im ganzen recht gut und besonders durchweg kurzweilig sei.“ (W W. II, 514.) Das genügt natürlich, um diese Kunstgattung als minderwertig erscheinen zu lassen. Denn die „Verneinung des Willens zum Leben“ ist doch das höchste Endziel aller ästhetischen Wirkung.

Indessen meint Schopenhauer, daß auch das Komische der pessimistischen Resignation nicht ganz fernsteht. Darauf scheint folgende Bemerkung hinzudeuten.

„Wenn wir jene burleske Seite des Lebens einmal etwas ernst ins Auge fassen, wie sie sich zeigt in den naiven Aeußerungen und Geberden, welche die kleinliche Verlegenheit, die persönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Gestalten der sich hier spiegelnden Wirklichkeit aufdrücken; — so kann auch von dieser Seite, also auf eine unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, daß das Dasein und Treiben solcher Wesen nicht selbst Zweck sein kann, daß sie, im Gegenteil, nur auf einem Irrwege zum Dasein gelangen konnten, und daß

was sich so darstellt etwas ist, das eigentlich besser nicht wäre." (WW. II, 514.)

Diese Bemerkung hätte eine weitere Ausführung verdient. Tatsächlich tritt in vielen Lustspielen eine negative, zerstörende Tendenz zu Tage, die uns die Freude am Leben verekelt. Was lächerlich gemacht wird, muß uns auch verächtlich vorkommen. Vom Verächtlichen aber kehrt man den Willen ab, verzichtet darauf.

Eine Kunst, und zwar eine hochbedeutsame, konnte im systematischen Zusammenhange der bisherigen Betrachtungen keinen passenden Platz finden: die Musik. Sie läßt sich nicht mit einer Ideenstufe in intimere Beziehung bringen. Mehr in Form eines Bekenntnisses als mit dem Versuch einer näheren Begründung spricht Schopenhauer seine Ansicht über das Wesen der Musik aus. „Die Musik ist eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher als die der anderen Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen." (WW. I, 340.) Einer Kunst, die das Wesenhafte ausdrückt, muß naturgemäß auch eine ausgezeichnete Allgemeinheit sowie Intimität zukommen. „Die Musik ist, wenn als Ausdruck der Welt angesehen, eine im höchsten Grade allgemeine Sprache, die sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie diese zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit ist aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern ganz anderer Art, und ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff

Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Ansich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper. Aus diesem innigen Verhältnis, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist auch dies zu erklären, daß wenn zu irgend einer Szene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingibt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen.“ (WW. I, 345 f.)

Obgleich die Musik jenseits der Ideenwelt ihre metaphysische Heimat hat, sucht sie Schopenhauer doch durch spezielle symbolische Deutungen der vertrauteren Sphäre der Erscheinungen näher zu bringen. Baß, Tenor, Alt und Sopran sollen die vier Stufen der Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen widerspiegeln. Diese Analogie wird durch etwas gekünstelte Gründe gestützt, auf die ich hier nicht näher eingehen will.

Eine Konsequenz der hohen metaphysischen Bewertung der Musik ist es, daß Schopenhauer ausdrücklich fordert, der Text dürfe bei der Oper nie seine untergeordnete Stellung verlassen, „um sich zur Hauptsache zu machen und die Musik zum bloßen Mittel“. (WW. I, 345.)

Sonderbar ist, daß unser Philosoph nicht wenigstens an dieser Stelle einsah, wie illusorisch die Willensbefreiung durch die Kunst ist. Gerade bei der Musik ist nichts von Willenlosigkeit, nichts von kontemplativer Ruhe zu bemerken. Im Gegenteil, die Erregungen, die uns da zugeführt werden, sind z. T. noch stärker, einschneidender als die im alltäglichen Durchschnittsleben. Schopenhauer sagt ganz harmlos selbst, daß „die Musik auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht oder auch umstimmt“. (WW. II, 526.) Damit schlägt er seinem ästhetischen Grundprinzip offenbar ins Gesicht. Aber wenn das auch ein Widerspruch im System ist, so ist es doch in der Sache ganz richtig. Es scheint wirklich der

Musik im Gegensatz zu den anderen Künsten eine energischere Wirkungsweise zuzukommen. Diese ausgezeichnete Wirkungsweise beruht aber nicht auf einem geheimnisvollen metaphysischen Kontakt, sondern auf einer natürlichen Eigenschaft unseres gewöhnlichen psycho-physischen Apparats. Mittels der Stimmwerkzeuge können wir nämlich nicht nur die formale Seite der musikalischen Eindrücke, sondern auch die qualitative Seite in weitem Umfange sinnfällig nachmachen, so oft wir wollen. Dem Gesichtssinn fehlen solche vollkommenen mimischen Hilfsmittel. Darum wird die auf diesen Sinn wirkende Kunst niemals so innerlich angeeignet werden wie die Musik.

Schopenhauers Aesthetik weist noch viele interessante Einzelbemerkungen auf, die wir aber nicht alle besprechen können. So wird z. B. das berühmte Laokoon-Problem berührt. Unser Philosoph meint, daß die Darstellung des Schreiens lediglich deswegen unterblieb, weil sie mit den Mitteln der Skulptur unmöglich war. „Man konnte nicht aus Marmor einen schreienden Laokoon hervorbringen, sondern nur einen den Mund aufreißenden und zu schreien sich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Wesen, und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien notwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motiviert und gerechtfertigt werden: dann ist es für die Handlung charakteristisch, zulässig, ja notwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch tut.“ (WW. I, 303.) Schopenhauer glaubt hiermit Lessing wesentlich ergänzt und berichtigt zu haben. Dieser Anspruch wird von Kuno Fischer zurückgewiesen. Der große Philosoph muß sich sogar den boshaften Vorwurf gefallen lassen, „daß er den Laokoon nie gründlich gelesen, geschweige studiert hat“. (K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, IX. Band, S. 371 d. Jubiläumsausgabe.) Tatsächlich irrt diesmal Kuno Fischer. Er hat nicht beachtet, daß Schopenhauer die beiden Hauptargumente Lessings in der Laokoonangelegenheit genau anführt und das eine Argument sehr treffend widerlegt, wonach „ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zustand im unbeweglichen Kunstwerk nicht

dargestellt werden dürfe.“ (W W. I, 302.) Jedenfalls ist es ungerechtfertigt, unsern Philosophen zu einem bloßen Nachtreter Lessings zu stempeln.

Zur vollständigen Lösung des Laokoonproblems dürfte freilich Schopenhauers Darlegung nicht ausreichen. Vielleicht ist dabei folgendes zu berücksichtigen.

Bei allen großen Aufregungen gibt es eine natürliche stoische Phase, in der man dem Affekt noch nicht unterliegt, sondern eine gewisse Kaltblütigkeit zeigt. Wer sich jemals in Lebensgefahr befunden hat, wird dies bestätigen. In der stoischen Phase trifft der Gefährdete seine Rettungsmaßregeln, deren er im wirklichen Affekt niemals fähig wäre. Selbst bei Schwächlingen und Feiglingen ist die stoische Phase deutlich zu beobachten und führt nicht selten zu einer falschen Meinung über die Charakterstärke der betreffenden Personen. Wir haben es hier mit einem zweckmäßigen psychischen Mechanismus zu tun, ohne den alle Katastrophen im Menschenleben viel verhängnisvollere Wirkungen haben würden. Soll der Mensch ungezwungen heroisch erscheinen, so muß man ihn in der natürlichen stoischen Phase festhalten. Es ist daher verständlich, daß der Künstler seine Darstellung mit Vorliebe an die eindrucksvolle stoische Phase anknüpft.

Wir wollen bereitwillig anerkennen, daß in Schopenhauers Aesthetik große und tiefe Gedanken stecken, die noch lange nicht in ihrer vollen Tragweite erkannt sind.

Ein Hauptmangel aber dürfte wohl besonders der sein, daß das rein formale Element (regelmäßige Figur, Proportion, Symmetrie, Rhythmus und dergl.) zu niedrig taxiert wird. Natürlich spricht Schopenhauer auch von diesem formalen Element, aber er schreibt ihm keine selbständige ideale Bedeutung zu. In der schönen Architektur z. B. sollen die einfachen, regelmäßigen Formverhältnisse „die Uebersicht und das Verständnis des Ganzen erleichtern“. Auch wird zugegeben, daß „die regelmäßigen Figuren zur Schönheit beitragen können, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Raumes offenbaren“. Das alles soll aber nur untergeordneten Wert haben, keineswegs die Hauptsache sein. Nicht einmal die Symmetrie hält Schopenhauer für unbedingt erforderlich, da ja „auch Ruinen noch schön sind“.

(WW. I, 289.) Was unser Philosoph über den Rhythmus denkt, habe ich bereits vorhin angeführt.

Ich glaube, daß die innere Konsequenz seines Systems eine höhere Bewertung des formalen Elements sehr wohl vertragen hätte. Wenn Raum und Zeit auch erkenntnistheoretisch betrachtet in die Erscheinungswelt gehören, so dürfen sie doch in dieser Sphäre als formale Prinzipien eine universale Geltung beanspruchen und mit ihnen alle besonderen a priori konstruierbaren Gestaltungen, Figuren und Rhythmen. Demgegenüber werden die materialen Elemente, in denen Schopenhauer die Ideen schaut, die sich uns empirisch als Empfindungsinhalte darbieten, resp. als Vorstellungen von Empfindungsinhalten, wohl viel mehr den Schwankungen individueller Auffassung unterliegen. Aber gerade diese schwerere Faßlichkeit ist geheimnisvoll und scheint auf etwas Uebersinnliches, auf eine Idee, hinzudeuten. Das war jedenfalls für Schopenhauer das ausschlaggebende Moment. Prinzipiell wäre es indessen sehr gut angängig gewesen, auch den räumlichen und zeitlichen Formen einen selbständigen idealen Gehalt beizumessen. Sollte nicht der Gedanke an die fundamentale erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Formen mindestens ebenso stark auf das Gefühl wirken, wie die transszendente Assoziation der dunkeln Naturkräfte? Schopenhauer setzt ja selbst das Licht in Beziehung zur anschaulichen Erkenntnis und leitet daraus dessen ästhetischen Wert ab. Die wunderbare Harmonie der räumlichen und zeitlichen Formen zeigt aber noch ein viel intimeres Verhältnis zur anschaulichen Erkenntnis und hätte darum wohl ästhetisch höher taxiert werden müssen.

Einer der geistvollsten Fortbildungsversuche der Schopenhauerschen Aesthetik ist die musikalische Emanationstheorie, die Nietzsche in seinem Erstlingswerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ entwickelt hat.

Danach soll es zwei natürliche Kunsttriebe geben den apollinischen und den dionysischen. Die Bezeichnungen sind im Anschluß an die bekannten Göttergestalten des Apollo und Dionysus gewählt. Die apollinische Kunst ist die Kunst des Bildners. Die dionysische Kunst ist die unbildliche Kunst der Musik.

Zur näheren Erläuterung der beiden ästhetischen Grundtypen werden die Zustände des Traumes und des Rausches herangezogen.

„Im Traume traten zuerst, nach der Vorstellung des Lucretius, die herrlichen Göttergestalten vor die Seele der Menschen, im Traume sah der große Bildner den entzückenden Gliederbau übermenschlicher Wesen, und der hellenische Dichter, um die Geheimnisse der poetischen Zeugung befragt, würde ebenfalls an den Traum erinnert haben und eine ähnliche Belehrung gegeben haben, wie sie Hans Sachs in den Meistersingern gibt:

Mein Freund, das grad ist Dichters Werk,
Daß er sein Träumen deut' und merk'.
Glaubt mir, des Menschen wahrster Wahn
Wird ihm im Traume aufgetan:
All Dichtkunst und Poeterei
Ist nichts als Wahrtraum-Deuterei."

In der schönen Bilderwelt des Traumes erblickt Nietzsche also eine natürliche Aeußerung des apollinischen Kunsttriebes. Sie sei die „Voraussetzung aller bildenden Kunst und auch einer wichtigen Hälfte der Poesie". Mit der Zartheit der Traumbilder, wodurch sie sich von der plumpen Wirklichkeit fernhalten, bringt Nietzsche „jene maßvolle Begrenzung, jene Freiheit von wilderen Regungen, jene weisheitsvolle Ruhe des Bildnergottes" in Zusammenhang.

Der Rausch nun kann uns das Wesen des anderen fundamentalen Kunsttriebes nahe bringen. Rauschartige Regungen, die entweder durch narkotische Mittel oder durch das lustvoll empfundene Frühlingsnahen entstehen, führen auf ihrem Höhepunkt zur „völligen Selbstvergessenheit". Darin zeigt sich der Charakter des dionysischen Zustandes. „Unter dem Zauber des Dionysischen" tritt nicht nur eine allgemeine Verbrüderung der Menschen ein. Auch der Gegensatz zur Natur hört auf. „Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysus überschüttet: unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger." Die allgemeine Verbrüderung und Versöhnung ist zugleich mit einer Erhebung zu dem „geheimnisvollen Ureinen" verbunden. „Singend und tanzend äußert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit . . . Als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt

jetzt so verzückt und gehoben, wie er die Götter wandeln sah. Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden."

Soviel zur Erläuterung der beiden Kunsttriebe, des apollinischen und dionysischen.

Wir wollen hier einmal innehalten und uns überlegen, ob das wirklich natürliche Kunsttriebe sind, und ob ihr Verhältnis von Nietzsche zutreffend charakterisiert wird.

Daß im Träumen ein künstlerisches Moment steckt, wird niemand leugnen. Dichten und Träumen sind ja schon im Sprachgebrauch verwandte Ausdrücke.

Wie das echte künstlerische Schaffen, so verraten auch die Träume nichts von Mühe und bewußter Arbeit. Wir werden uns darüber nicht wundern, wenn wir uns die natürlichen Voraussetzungen der Traumerlebnisse vergegenwärtigen. Im Schlafe sind die Phantasievorstellungen von dem beschwerenden Ballast der äußeren Sinnesempfindungen und der inneren logischen Kontrollfunktionen mehr oder weniger befreit. Sie erhalten auf diese Weise eine größere Beweglichkeit. Nicht nur können Verbindungen mannigfachster Art rascher zustande kommen. Auch der Umfang solcher Verbindungen wird naturgemäß ein weiterer sein als im wachen Zustande. Die entferntesten Elemente können sich in einer Erlebniskette vereinigen. Daher rührt z. T. die abenteuerliche Romantik der Träume, die aber auch in der Kunst nicht fehlen darf. Das ideelle Leben, das uns die Kunst bietet, soll weitere Kreise ziehen als das prosaische Leben der alltäglichen Wirklichkeit.

Mit der größeren Beweglichkeit der Traumvorstellungen hängt eine weitere Eigentümlichkeit zusammen, für die es gleichfalls in der Kunst ein Analogon gibt. Die so beweglichen Traumvorstellungen können in einem ganz engen Zeitraum eine fast überreiche Mannigfaltigkeit entwickeln. Es ist eine bekannte Beobachtung, daß man vielfach nur einige wenige Minuten schläft und während dessen Erlebnisse zu haben glaubt, die sich durch Tage, selbst Jahre erstrecken. In der Kunst begegnet uns auch eine derartige Zusammendrängung, Verdichtung einer Fülle von ideellen Erscheinungen in einen äußerlich eng begrenzten Zeitraum.

Daß die Träume alles viel schöner, harmonischer, verklärter zeigen als die Wirklichkeit, ist leicht begreiflich. Sie haben einmal nicht mit den unregelmäßigen Störungen zu kämpfen, an denen die Wirklichkeit so reich ist. Dazu kommt ferner das eigentümliche Halbdunkel des Traumbewußtseins, das uns über manche Mängel und Unvollkommenheiten hinwegsehen läßt. Die Parallele auf Seiten der Kunst bedarf kaum einer besonderen Darlegung. Der Künstler schafft eine ideelle Wirklichkeit, die eben darum einheitlicher, harmonischer sein kann, weil sie von den brutalen Einflüssen der gemeinen Wirklichkeit unberührt bleibt. Und bei dem Halbdunkel des Traumes erinnere man sich nur der wohlverstandenen licentia poetica.

Aber alle diese Parallelen berühren noch nicht den Kern von Nietzsches Ansicht.

Worauf Nietzsche hinaus will, ist doch dies, daß der Traum die Vorstufe einer ganz besonderen Kunstgattung sein soll, eben der Kunst des Bildners.

Für solche Zuordnung scheint allerdings der Umstand zu sprechen, daß die Träume sich vorwiegend in objektiven Bildern bewegen. Wenn aber Nietzsche die maßvolle Begrenzung, das Freisein von wilderen Regungen, die weisheitsvolle Ruhe des Apollinischen mit der Zartheit der Traumbilder in Zusammenhang bringt, so dürfte das nicht einwandsfrei sein. Die zarten Traumbilder, die doch noch immer von der Wirklichkeit unterscheidbar sein sollen, charakterisieren wohl zutreffend den Zustand bewußter Selbsttäuschung, der bei allem ästhetischen Genießen eine wichtige Rolle spielt. Man darf ja die ästhetischen Erlebnisse niemals im gewöhnlichen Sinne ernst nehmen wie die Wirklichkeit. Alle Wirklichkeitsassoziationen müssen streng ausgeschaltet sein. Aber jene zarten Traumbilder sind jedenfalls keine gewöhnlichen Traumbilder mehr. Die gewöhnlichen Träume haben doch für uns durchaus Wirklichkeitscharakter. Was Nietzsche meint, sind Halbträume, die ein teilweises Wachen voraussetzen. Nur solche Halbträume haben vielfach einen etwas abgedämpften, maßvollen, ruhigen Ton. Von den gewöhnlichen echten Träumen kann man das nicht sagen. Sie zeigen häufig Extravaganzen und wilde, stürmische Bilder, die den Träumenden furchtbar aufregen. Der rasche Szenenwechsel

in den Träumen paßt auch nicht recht zur weisheitsvollen Ruhe Apolls.

Wir sehen, so ganz streng läßt sich die Analogie zwischen dem Traum und dem Apollinischen doch nicht durchführen. Im Traum liegen nicht ausschließlich Keime eines zahmen Kunsttriebes. Schon der Sprachgebrauch hätte Nietzsche darüber belehren können, daß der Traum nicht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem Rausche steht, der das Korrelat eines anderen Kunsttriebes sein soll. Träumer, Schwärmer, Trunkener sind doch gewiß fast synonyme Bezeichnungen für einen, der der gewöhnlichen Wirklichkeit entfremdet ist. Wir werden das sogleich noch genauer sehen, wenn wir uns Nietzsches Beschreibung des dem Rausch zugeordneten dionysischen Zustandes kritisch vergegenwärtigen.

Die „völlige Selbstvergessenheit“ soll dionysisch sein. Sie ist aber unzweifelhaft auch die natürliche Begleiterscheinung des apollinischen Kunsttriebes. Wenn wir uns z. B. in den Anblick einer schönen Landschaft vertiefen, glauben wir vielfach unser Ich vollkommen darin zu verlieren. Die übermächtige Fülle der äußeren Eindrücke scheint das Ichbewußtsein zu übertönen. Wir vergessen nicht nur, wo wir sind, sondern auch, daß wir sind.

Der dionysische Verbrüderungstrieb dürfte dem apollinischen Gebiete gleichfalls nicht ganz fremd sein. Man braucht nur die Reisenden zu Schiff oder auf der Eisenbahn beim Passieren von schönen Gegenden zu beobachten. Da werden viele vertraulich zueinander, die sonst aus Standesrücksichten oder anderen Gründen die Anknüpfung des harmlosesten Gesprächs vermeiden. Man vergißt eben im ästhetischen Zustande die armseligen persönlichen Differenzen, fühlt sich als Mensch überhaupt und insofern den anderen gleich. Die gesellige Regung hierbei beruht z. T. vielleicht auch darauf, daß die schönen Eindrücke für den einzelnen zu reich sind und daß man instinktiv nach Gästen zum Mitgenuß sucht.

Und daß auch der apollinischen Kunst eine erhebende Kraft innewohnt, daß wir durch sie zu einer mystischen Vereinigung mit dem Weltgrunde geführt werden können, ist wohl kaum zu bestreiten. Die Bilder, die uns da entgegentreten, sind doch

nicht bloße Reproduktionen der Erscheinungswelt. Aus ihnen schimmern vielmehr die unwandelbaren Elemente der Wirklichkeit hervor als Gleichnisse des letzten Weltgrundes. Die Emanzipation der bildenden Kunst vom zeitlichen Fluß stellt eine ebenso entschiedene Erhebung über die bloße Erscheinungswelt dar wie die Emanzipation vom Räumlichen bei der unbildlichen Kunst der Musik.

Ich sehe nach alledem keinen zwingenden Grund dafür, der einen Kunstgattung eine tiefere metaphysische Bedeutung beizumessen als der anderen.

Und doch hat Nietzsche mit der scharfen Sonderung des Apollinischen und Dionysischen auf zwei wichtige Fundamentalformen des ästhetischen Erlebens hingewiesen, die nur etwas präziser zu interpretieren sind, als durch die verschwommene Analogie von Traum und Rausch.

Unser seelisches Gesamtbewußtsein läßt sich in zwei typische Komplexe zerlegen, die wir durch den bekannten Gegensatz „Ich und Außenwelt“ zu bezeichnen pflegen. Eine Gruppe von Erlebnissen schreiben wir unserem Ich selbst zu. Eine andere Gruppe von Erlebnissen beziehen wir auf etwas von unserem Ich Verschiedenes, auf eine Außenwelt. Jeder normal empfindende, fühlende, wollende, denkende Mensch wird diesen Gegensatz anerkennen müssen. Dieser Gegensatz ist die natürliche Voraussetzung für alle unsere theoretischen und praktischen Bestrebungen, im weitesten Sinne des Wortes. Dieser Gegensatz ist die natürliche Ruhelage für unser Bewußtsein. Wir würden ganz die Orientierung verlieren, wenn er aufgehoben würde. So ist begreiflich, daß jede stärkere Störung im gewohnten Gleichgewicht zwischen Ich und Außenwelt uns aufregt und zu Reaktionen veranlaßt, die die Störung wieder ausgleichen.

Es lassen sich a priori zwei entgegengesetzte Störungsformen denken. Entweder geht die Störung vom Ichkomplex aus oder vom Außenweltkomplex.

Diesem Schema fügen sich auch Nietzsches beide ästhetische Fundamentalformen ein.

Das natürliche Wirkungsfeld des Apollinischen ist der Außenweltkomplex der menschlichen Seele. Wir werden gleichsam in eine andere, idealisierte Umgebung versetzt. Darin liegt eine

Befreiung von der gemeinen Wirklichkeit. Unser Ich wird gezwungen, sich der neuen durch die Kunst geschaffenen Umgebung anzupassen. Es muß die Sympathie mit der alten Umgebung hinter sich lassen. Eine innere Steigerung ist hier der angemessene Ausgleich der Störung.

Das natürliche Wirkungsfeld des Dionysischen ist dagegen der Ichkomplex der menschlichen Seele. Wir werden sozusagen in ein anderes, neues Ich verwandelt. Das ist auch wieder eine Befreiung von der alltäglichen Wirklichkeit. Hier muß sich unwillkürlich der Trieb regen, den Außenweltkomplex dem gesteigerten Ich anzupassen. Die Phantasie ist die bewährte Dienerin dieses Triebes. Sie umkleidet das dürre, einförmige Gerüst der gemeinen Außenwelt mit schönen Guirlanden und zaubert uns sogar eine bunte Schar von lebendigen Gästen her, wie wir sie gerade wünschen. So entsteht eine idealisierte Umgebung, in der sich das durch dionysische Kunst gesteigerte Ich heimisch fühlen kann. Die Erzeugung dieser idealisierten Umgebung gehört offenbar in den Bereich des Apollinischen. So verstehen wir schon jetzt den anregenden Einfluß, der von dem Dionysischen auf das Apollinische ausgeübt wird, jenen Einfluß, den Nietzsche als den wichtigsten Faktor aller Kunstentwicklung betrachtet und namentlich zum Erklärungsprinzip für die Entstehung der griechischen Tragödie erhoben hat. Außerdem scheint einleuchtend, daß nach unserer schematischen Konstruktion das Dionysische einen gewissen Vorrang beanspruchen darf. Es greift doch unmittelbar steigernd in den Ichkomplex, den innersten Kern unseres Bewußtseins, ein, während das Apollinische nur indirekt solche tiefe Wirkung ausüben kann. Hier werden wir uns auch wieder daran erinnern müssen, was früher mit Bezug auf die Musik über den ausgezeichneten mimischen Hilfsapparat des Gehörssinnes, die Stimmwerkzeuge, bemerkt wurde. Die durch die Stimmwerkzeuge ermöglichte sinnfällige Nachahmung muß der dionysischen Kunstwirkung eine größere Eindringlichkeit und Intimität verleihen. Naturgemäß rechnen wir zum Ichkomplex alles das, was im Bereich unserer willkürlichen Tätigkeit liegt. In diesen Bereich fallen eben auch die sinnfälligen Erzeugnisse des Stimmapparats. Soweit die dionysischen Eindrücke der reproduzierenden Funktion

unseres Stimmapparats zugänglich sind, soweit lassen sie sich sozusagen unserem Ich einverleiben.

Doch wir wollen uns die weitere Ausführung der Nietzscheschen Theorie ansehen.

Die beiden Kunsttriebe sollen „nebeneinander hergehen, zumeist im offenen Zwiespalt miteinander, und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizen", bis sie in dem Kunstwerk der attischen Tragödie zur Versöhnung gelangen: die attische Tragödie ist nämlich ebenso dionysisch wie apollinisch. Hiernach will Nietzsche prinzipiell auch dem Apollinischen einen anregenden Einfluß auf das Dionysische zugestehen. In der speziellen Charakteristik läßt er aber diesen Einfluß ganz zurücktreten. Nur kurz wird darauf hingewiesen, daß es auch eine apollinische Musik gab, eine „dorische Architektonik in Tönen". Im Vordergrund des Interesses steht für Nietzsche der entgegengesetzte Einfluß, die anregende, schöpferische Kraft, die von der Musik auf die apollinische Kunstsphäre ausgeübt wird. Das Dionysische gilt ihm vorwiegend als das aktive Element, das Apollinische als das passive.

Den ersten Ansatz zu dem folgenreichen Zusammenwirken der beiden fundamentalen Kunsttriebe soll die Lyrik repräsentieren.

Schon bei diesem ersten Ansatz tritt uns das Dionysische mit seiner vollen schöpferischen Initiative entgegen. Ein Aperçu von Schiller scheint vor allem die Anregung zu der merkwürdigen musikalischen Emanationshypothese gegeben zu haben, die in diesem Zusammenhange entwickelt wird. Nietzsche führt selbst das Aperçu an. Es ist eine Selbstbeobachtung über den „Prozeß des Dichtens". „Die Empfindung", sagt Schiller, „ist bei mir anfangs ohne bestimmten und klaren Gegenstand. Dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemütsstimmung geht hervor, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee." Diese allerdings etwas äußerlich und halb metaphorisch markierte Beziehung der Musik zum poetischen Gestalten hat Nietzsche zu einem wirklichen, schöpferischen Kausalzusammenhang umgedeutet und findet darin ein natürliches Erklärungsprinzip für die Lyrik. „Der Lyriker ist zuerst, als dionysischer Künstler, mit dem Ureinen, seinem Schmerz und

Widerspruch, Eins geworden. Er produziert das Abbild dieses Ureinen als Musik . . ; jetzt aber wird diese Musik ihm wieder wie in einem gleichnisartigen Traumbilde unter der apollinischen Traumeinwirkung sichtbar. Jener bild- und begrifflose Wiederschein des Urschmerzes in der Musik, mit seiner Erlösung im Scheine, erzeugt jetzt eine zweite Spiegelung, als einzelnes Gleichnis oder Exempel." Sehr sinnig ist auch folgende Beschreibung, die Nietzsche von dem schöpferischen ästhetischen Prozeß gibt. „Der Lyriker ist als berauschter Schwärmer zum Schlafe niedergesunken . . und jetzt tritt Apollo an ihn heran und berührt ihn mit dem Lorbeer. Die dionysisch-musikalische Verzauberung des Schläfers sprüht jetzt gleichsam Bilderfunken um sich, lyrische Gedichte (die in ihrer höchsten Entfaltung Tragödien und dramatische Dithyramben heißen)." Mit der metaphysischen Auffassung der Musik ist die von der gewöhnlichen Aesthetik angenommene Subjektivität des Lyrikers unvereinbar. „Die Bilder des Lyrikers sind nichts als er selbst und gleichsam nur verschiedene Objektivationen von ihm, weshalb er als bewegender Mittelpunkt jener Welt „ich" sagen darf: nur ist diese Ichheit nicht dieselbe, wie die des wachen, empirisch-realen Menschen, sondern die einzige überhaupt wahrhaft seiende und ewige, im Grunde der Dinge ruhende Ichheit, durch deren Abbilder der lyrische Genius bis auf den Grund der Dinge hindurchsieht."

Ich glaube, daß Nietzsche hiermit einen wichtigen Entstehungsfaktor der Lyrik aufgedeckt hat.

Es ist psychologisch wohl verständlich, wie ein durch Musik erregtes Ich die Erregung auch auf die Bilderwelt der Phantasie ausstrahlt und sich so gewissermaßen objektiviert. Die Lebendigkeit und Energie lyrischer Produktionen mögen großenteils aus dieser inneren Kraftquelle herrühren. Darin brauchen wir freilich Nietzsche nicht zuzustimmen, daß der Lyriker sich bis zum transszendenten Weltgrunde erhebt und metaphysischer Hellseher wird. Zu so stolzen Ansprüchen paßt nicht die Qualität seiner Bildersprache. Aber es ist jedenfalls ein höheres gesteigertes Ich im Vergleich zu den empirischen Durchschnitts-Ichen. Und von diesem gesteigerten Ich aus wirkt der Lyriker eine adäquate Bilderwelt, die an idealem Gehalt das gewöhn-

gibt. Und zu solch einem statischen Prinzip eignet sich die Wiederholung einer und derselben Melodie in hervorragendem Maße. Die Melodie führt uns immer zu der gleichen Stimmungslage zurück. Wir sind nicht mehr ein bloßer Spielball für die Wellen des Bilderstromes. Wir können vielmehr das bunte reizvolle Treiben des Bilderstromes von einem festen Standort aus schauen und genießen.

Der Höhepunkt ist nun aber die genetische Erklärung der griechischen Tragödie, die Nietzsche mit Folgerichtigkeit aus seiner Emanationshypothese entwickelt.

„Jene Chorpartien, mit denen die Tragödie durchflochten ist, sind gewissermaßen der Mutterschoß des ganzen sogenannten Dialogs, d. h. der gesamten Bühnenwelt, des eigentlichen Dramas. In mehreren aufeinanderfolgenden Entladungen strahlt dieser Urgrund der Tragödie jene Vision des Dramas aus: die durchaus Traumerscheinung und insofern epischer Natur ist, andererseits aber als Objektivation eines dionysischen Zustandes, nicht die apollinische Erlösung im Scheine, sondern im Gegenteil das Zerbrechen des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein darstellt. Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen und dadurch wie durch eine ungeheure Kluft vom Epos geschieden."

Dies Nietzsches eigene kurze Zusammenfassung seiner Theorie der Tragödie.

Daß die suggestive Wirkung der Musik bis zur Vision einer ganzen Kette von Handlungen führen kann, ist psychologisch nicht undenkbar. Wie muß aber die Musik beschaffen sein, um solches leisten zu können? Ohne Zweifel muß sie schon sehr hoch entwickelt und stimmungsreich sein. Und gerade das darf man wohl von der primitiven Musik, die eben historisch für den fraglichen Prozeß in Betracht kommt, am wenigsten erwarten. Ein bloß diffuser Rausch, wie er mit rohen musikalischen Mitteln erzeugbar ist, kann nicht als adäquate Ursache des kunstvollen Dramas gelten. Nietzsches Emanationstheorie wäre höchstens auf ein sehr spätes Entwickelungsstadium der Musik anwendbar Eigentlich ist sie auch auf das Wagnersche Musikdrama zugeschnitten. Aber selbst da wird man die von Nietzsche beschriebenen Prozesse wohl nicht im buchstäblichen Sinne nehmen

dürfen. Sie geben eine geistreiche symbolische Deutung, aber keine Aufklärung über die wirkliche kausale Struktur. Ich meine auch, daß die wichtigsten Anregungen zur Tragödie nicht in einer mystischen musikalischen Ekstase zu suchen sind, sondern in dem großen ernsten Drama des Lebens, das sich da draußen vor unseren Augen abspielt. Die erhabenen Züge, die der Tragödie wesentlich sind, brauchen wir nicht sogleich bis auf den Weltgrund selbst zurückzuführen; sie haben in den Höhenregionen der Menschheit ihren natürlichen Ort.

Wie man aber auch über Nietzsches musikalische Emanationstheorie denken mag, jedenfalls wird man anerkennen müssen, daß sie einen glänzenden Beweis für die Fruchtbarkeit der Schopenhauerschen Aesthetik geliefert hat.

Daß übrigens der große Meister selbst schon den Anschauungen dieser Emanationstheorie nicht ganz fern stand, zeigen namentlich mehrere Stellen seines Hauptwerks mit ziemlicher Deutlichkeit.

So heißt es z. B. im ersten Bande: „Die Musik drückt nicht diese oder jene Betrübnis oder Schmerz oder Entsetzen oder Jubel oder Lustigkeit oder Gemütsruhe aus; sondern *die* Freude, *die* Betrübnis, *den* Schmerz, *das* Entsetzen, *den* Jubel, *die* Lustigkeit, *die* Gemütsruhe *selbst*, gewissermaßen in abstrakto, das Wesentliche derselben, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu. Dennoch verstehen wir sie, in dieser abgezogenen Quintessenz, vollkommen. Hieraus entspringt es, daß *unsere Phantasie so leicht durch sie erregt wird und nun versucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten und sie mit Fleisch und Bein zu bekleiden, also dieselbe in einem analogen Beispiel zu verkörpern. Dies ist der Ursprung des Gesanges mit Worten und endlich der Oper.*“ (WW. I, 344 f.)

Im zweiten Bande finden wir folgende charakteristische Bemerkung: „Hinsichtlich dieses Uebergewichts der Musik, wie auch, sofern sie zum Text und zur Handlung im Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beispiele steht, *möchte es vielleicht passender erscheinen, daß der Text zur Musik gedichtet würde, als daß man die*

Musik zum Texte komponiert." Aber gleich der unmittelbar hierauf folgende Satz bekundet wieder, daß Schopenhauer die einseitige musikalische Initiative, die Nietzsches Theorie eigentümlich ist, doch nicht behaupten will. „Inzwischen", so hören wir nämlich, „leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponisten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens und rufen in ihm selbst die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel seiner musikalischen Phantasie." (WW. II, 527.) Diesem sehr treffenden einschränkenden Satz glauben wir auch in unseren obigen kritischen Reflexionen Rechnung getragen zu haben.

---

V. Kapitel.

## Schopenhauers Pessimismus.

Wir streiften schon gelegentlich den Schopenhauerschen Pessimismus. Sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Naturphilosophie und Ästhetik machten sich pessimistische Gedanken bemerkbar. Bei der zentralen Stellung, die der Pessimismus in dem System unseres Philosophen einnimmt, dürfte eine ausführlichere Betrachtung und Würdigung dieser düsteren Lehre angezeigt sein.

Zunächst sucht Schopenhauer durch eine Reihe allgemeiner Reflexionen den jammervollen Charakter des Lebens a priori darzutun.

Schon äußerlich, nach seinem Raum- und Zeitverhältnis, soll der Mensch ein nichtiges Wesen sein. „Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit findet das menschliche Individuum sich als endliche, folglich als eine gegen jene verschwindende Größe, in sie hineingeworfen und hat, wegen ihrer Unbegrenztheit, immer nur ein relatives, nie ein absolutes Wann und Wo seines Daseins: denn sein Ort und seine Dauer sind endliche Teile eines Unendlichen und Grenzenlosen." (WW. I, 403.)

Dieses pessimistische Argument, das sich auf den rohen Quantitätsbegriff der sinnlichen Anschauung stützt, ist auch von

den naturwissenschaftlichen Popularphilosophen mit Vorliebe immerfort benutzt worden. Es scheint den von der religiösen Tradition genährten naiven Glauben an die hohe Weltstellung des Menschen von Grund aus zu vernichten. Die Astronomie, die mit Lichtjahren die Entfernungen im Himmelsraum zu messen genötigt ist, und die Geologie, die die ganze bisherige Menschengeschichte als eine winzige Episode in einer nach Jahrmillionen zählenden Erdgeschichte erscheinen läßt, können deprimierend wirken, wenn man nach den Riesenmaßstäben dieser Wissenschaften das alltägliche Leben schätzt. Aber solche Schätzung ist doch etwas roh und einseitig. Wir müssen den Inhalt berücksichtigen, der in Raum und Zeit geboten wird. Ein noch so winziger Raum- oder Zeitteil mit einem wertvollen Inhalt ist mehr als eine öde Unendlichkeit. Wüßten wir bestimmt, daß alle Himmelskörper außer der Erde unbewohnt sind, so könnten wir die Erde mit ihren Bewohnern ruhig für den Mittelpunkt der Welt halten.

Ein idealistischer Erkenntnistheoretiker wie Schopenhauer hat am allerwenigsten Anlaß, sich über den unendlichen Raum und die unendliche Zeit aufzuregen. Denn Raum und Zeit sind ja nicht Realitäten, sondern Anschauungsformen des erkennenden Subjekts. Ihre Unendlichkeit bedeutet nur die Möglichkeit des unbegrenzten Fortgangs im Anschauen. Das Bewußtsein davon sollte unser Selbstgefühl eher heben als herabdrücken.

Das Hauptargument, auf das unser Philosoph seine Pessimismustheorie letzthin stützt, liegt in der Willensnatur des Menschen. „Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Dasein selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her zwischen dem Schmerz und der Langenweile, welche beide in der Tat dessen letzte Bestandteile sind.“ (W W. I, 404.)

Ich habe hier nicht mehr zu prüfen, ob der Wille wirklich

den Wesenskern des Menschen darstellt. Darüber wurde schon in dem Kapitel über Schopenhauers Willensmetaphysik eingehend gehandelt. Was uns an dieser Stelle interessiert, ist die pessimistische Konsequenz, die aus der Natur des Willens gezogen wird. Entspringt wirklich alles Wollen aus „Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz“, so genügt die bloße Tatsache, daß die Menschen wollende Wesen sind, um daraus eine pessimistische Lebensansicht abzuleiten.

Ich glaube indessen, daß Schopenhauer mit Unrecht den Mangel als ausschließliche Triebfeder des Willens betrachtet. Es gibt auch ein Wollen, das dem völligen Gegenteil des Mangels, dem innern Reichtum und Ueberfluß, entstammt. Man sucht durch die Willensbetätigung seine latenten Werte für die Umgebung nutzbar zu machen. Was sollte aus der Welt werden, wenn es lauter konsumierende Individuen und keine produzierenden gäbe! Ein Wille mit „unlöschbarem Durst“ müßte doch schließlich alle verfügbaren Quellen erschöpfen.

Freilich könnte Schopenhauer hiergegen bemerken, daß psychologisch betrachtet auch das Wollen aus Ueberfluß auf einem unangenehmen Gefühl der Spannung beruht, das in seinen höheren Graden Schmerzcharakter erhält.

Wenn unser Philosoph ferner neben dem Schmerz nur die Langeweile als letzten Lebensbestandteil gelten lassen will, so hat er sich in einseitiger Weise an die extremen Punkte gehalten und nicht berücksichtigt, daß das durchschnittliche Leben sich doch großenteils in einer mittleren neutralen Zone zwischen Schmerz und Langerweile bewegt. Die Befriedigung, die in dieser Zone möglich ist, kommt vielleicht öfter vor als der Pessimist denkt. Sie braucht keineswegs einen flüchtigen Charakter zu haben. Je inhaltreicher die Objekte sind, die unsern Willen interessieren, desto dauerhafteren Genuß werden sie gewähren. Die Flüchtigkeit des Genusses braucht jedoch nicht immer nur auf der Inhaltsarmut der Genußobjekte zu beruhen. Sie kann auch aus einer Insuffizienz des genießenden Subjekts entspringen. Man darf von den Gütern des Lebens nicht verlangen, daß sie sozusagen von selbst in uns hineinspazieren. Es muß auch von unserer Seite Arbeit aufgewandt werden. Zur Arbeit gehören gewisse Fähigkeiten. Wer diese Fähigkeiten

nicht besitzt, wird allerdings nicht selten in der Lage sein, daß er mit den Gütern des Lebens nichts anzufangen weiß, sich unbeschäftigt fühlt und daher langweilt.

In Wirklichkeit wird die Langeweile nicht so häufig empfunden, wie es nach der schematischen Konstruktion unseres Philosophen der Fall sein müßte.

Ich habe unlängst ein genaues Stimmungstagebuch geführt und auch zwei andere Personen dazu veranlaßt. Es wurden mehrere Tage hindurch regelmäßig von 9 Uhr morgens bis 9 Uhr abends in zweistündigen Intervallen die jeweiligen Stimmungslagen notiert, unter Angabe der Ursachen und Nebenumstände. Aus den Protokollen geht u. a. hervor, daß die Langeweile bei den beteiligten Personen, die allerdings eine geordnete Berufstätigkeit haben und Alkoholabstinenten sind, gar keine Rolle spielt.

Schopenhauer begnügt sich nicht mit der allgemeinen Lehre von dem leidvollen Charakter des Lebens. Er sucht auch noch die besonderen Abstufungen und Typen des Leidens aus seinem Willensprinzip abzuleiten und damit dem Pessimismus einen konkreteren Ausbau zu geben.

Da alle Naturwesen Erscheinungen des Willens sind, so können sie sich nicht dem Leiden entziehen, das nun einmal dem Willen anhaftet. Und den besonderen Abstufungen des Willens, wie sie die Naturphilosophie darstellt, müssen auch Abstufungen des Leidens entsprechen. Schopenhauer meint, daß mit den höheren Willensstufen regelmäßig ein größeres Leiden verbunden ist. „Denn wie die Erscheinung des Willens vollkommen wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar.“ (WW. I, 402.)

Bei der näheren Beschreibung dieser Stufenleiter tritt aber unbemerkt an Stelle des Willensgrades der Intelligenzgrad als das maßgebende Ordnungsprinzip. „In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Tieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbeltiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich ent-

wickelt. In gleichem Maße also, wie die Erkenntnis zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten." (WW. I, 402.)

Sehr eindrucksvoll ist Schopenhauers Hinweis auf eine tiefsinnige Zeichnung Tischbeins, jenes „philosophischen Malers oder malenden Philosophen", die den mütterlichen Schmerz bei Mensch und Tier veranschaulicht. „Die obere Hälfte des Blattes stellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden, und die, in verschiedenen Gruppen und Stellungen, den tiefen mütterlichen Schmerz, Angst, Verzweiflung mannigfaltig ausdrücken; die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppierung, Schafe, denen die Lämmer weggenommen werden: so daß jedem menschlichen Kopf, jeder menschlichen Stellung der oberen Blatthälfte da unten ein tierisches Analogon entspricht und man nun deutlich sieht, wie sich der im dumpfen tierischen Bewußtsein mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Qual, welche erst durch die Deutlichkeit der Erkenntnis, die Klarheit des Bewußtseins, möglich ward." (WW. I, 402 f.)

Die pessimistische Behauptung, daß unter den Menschen der intelligentere mehr leiden muß als der weniger intelligente, hat Schopenhauer selbst durch eine andere Bemerkung wieder eingeschränkt. Dem intelligenteren Menschen steht das reiche Feld der Kunstgenüsse offen, das dem ungebildeten verschlossen ist. Dadurch wird ein gewisser Ausgleich herbeigeführt. Was der eine wegen seiner höheren Intelligenz an Schmerzen mehr empfindet, wird ihm durch ideale Genüsse in gewisser Weise aufgewogen. Was dem andern durch Ausschluß von der ästhetischen Sphäre entgeht, wird ihm durch die geringere Schmerzempfindlichkeit ersetzt.

Schopenhauers Ansicht, daß mit dem höheren Intelligenzgrad die Schmerzempfindlichkeit zunimmt, scheint durch neuere experimentell-psychologische Untersuchungen Bestätigung zu finden. So hat man bei intellektuell noch unentwickelten Individuen wie z. B. Kindern eine ziemlich grobe Schmerzempfindlichkeit festgestellt. Vielleicht läßt sich diese merkwürdige Er-

scheinung z. T. darauf zurückführen, daß die assoziative Steigerung des unlustvollen Eindrucks mehr oder weniger fehlt. Der unentwickelte Intellekt nimmt alle Erlebnisse einfach hin, ohne sich darüber Gedanken zu machen. Auf diese Weise kommen viele düstere Nebenvorstellungen, die die Erlebnisse oft überhaupt erst schreckhaft machen, gar nicht zur Geltung.

Unser Philosoph nimmt nicht nur soziale Typen des Leidens beim Menschen an, sondern auch individuelle. Er hat diese Anschauung in einer geistvollen Theorie dargelegt. In jedem Menschen ist „das Maß des ihm wesentlichen Schmerzes durch seine Natur ein für allemal bestimmt, welches Maß weder leer bleiben noch überfüllt werden kann, wie sehr auch die Form des Leidens wechseln mag. Sein Leiden und Wohlsein wäre demnach gar nicht von außen, sondern eben nur durch jenes Maß, jene Anlage bestimmt, welche zwar durch das physische Befinden einige Ab- und Zunahme zu verschiedenen Zeiten erfahren möchte, im Ganzen aber doch dieselbe bliebe und nichts anderes wäre, als was man sein Temperament nennt, oder genauer, der Grad, in welchem er, wie Platon es im ersten Buch der Republik ausdrückt, *εὔκολος* oder *δύσκολος*, d. i. leichten oder schweren Sinnes wäre". (WW. I, 409.)

Zur Bestätigung seiner Theorie führt Schopenhauer die bekannte Tatsache an, daß man bei großen Leiden alle kleineren nicht fühlt und umgekehrt, wenn große Leiden fehlen, schon die kleinsten Unannehmlichkeiten empfindet. Der Psycholog würde dies freilich nur als eine Folge der Abstumpfung ansehen.

Ferner soll für die erwähnte Theorie die Erfahrung sprechen, „daß der menschliche Frohsinn oder Trübsinn augenscheinlich nicht durch äußere Umstände, durch Reichtum oder Stand, bestimmt wird, da wir wenigstens ebenso viele frohe Gesichter unter den Armen als unter den Reichen antreffen". (WW. I, 410.)

In gleichem Sinne deutet Schopenhauer die Mannigfaltigkeit der Selbstmordmotive. „Wir können kein Unglück angeben, das groß genug wäre, um den Selbstmord nur mit vieler Wahrscheinlichkeit bei jedem Charakter herbeizuführen, und wenige, die so klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn schon veranlaßt hätten." (WW. I, 410.)

Bei dieser Gelegenheit wird die auf den ersten Anblick

gesondert, da auf jeder Stufe fast alle Altersgrade vorkommen. Die Kinder stammen alle ungefähr aus derselben sozialen Schicht. Ihre Eltern sind Arbeiter, kleine Handwerker, niedere Beamte u. dergl. eines kleinen Städtchens.

Die erste Ermittelung fand am 21. November 1907 in den Vormittagsstunden statt. Der vorhergehende Tag (20. November) war der Buß- und Bettag, ein schulfreier Tag. Die Kinder hatten sich also gut ausgeruht, und man konnte erwarten, daß sie für den Versuch besonders gut disponiert waren. Es ließ sich ferner annehmen, daß ein schulfreier Tag Gelegenheit zu mannigfaltigeren Erlebnissen geboten hatte. Jedes Kind erhielt einen Zettel, und es wurde dann folgende Aufgabe gestellt:

> Schreibt auf, was euch gestern **Freude** gemacht hat, was ihr gestern **Angenehmes** erlebt habt. Nur wirklich Erlebtes soll angegeben werden. Wer nichts Angenehmes erlebt hat, schreibe auch nichts auf.

Der Versuchsleiter schärfte den Knaben ein, daß es bei den Niederschriften auf Rechtschreibung, schöne Schrift und Stil gar nicht ankäme, daß sich daran keine Zensuren knüpfen sollten. Die Kinder haben sich auch ganz gut in die zwanglose Haltung hineingefunden, die für diesen Versuch wünschenswert ist. Man sah dies aus der ganzen Art und Weise, wie sie ihre Niederschriften gemacht haben. Ein schätzbarer Vorteil war es außerdem, daß die Kinder absolut nichts von dem Zweck der Ermittelungen wußten und daher ganz unbefangen arbeiteten. Bei Erwachsenen ließen sich wohl schwerlich so günstige Versuchsbedingungen erreichen.

Die Dauer der Niederschriften war auf zehn Minuten bemessen. Zu Anfang wurde in ruhigem Ton zu den Kindern gesagt: „Jetzt fangt an.“ Zum Schluß hieß es in gleicher Weise: „Jetzt hört auf.“ Da die Kinder nicht vorher wußten, daß sie nur zehn Minuten Frist hatten, und ihnen gesagt war, daß sie ganz zwanglos und ohne Ueberstürzung schreiben sollten und es auf eine große Zahl von Angaben garnicht ankäme, so war auch von dieser Seite her keine Störung der normalen Versuchsbedingungen zu befürchten.

Nach einer Pause von fünf Minuten wurden neue Zettel verteilt, und nun stellte der Versuchsleiter nach einigen, dem kindlichen Verständnis angepaßten Erklärungsworten die analoge Aufgabe in Bezug auf die unangenehmen gestrigen Erlebnisse. Er sagte:

> Schreibt auf, was euch gestern **Schmerz** bereitet hat, was ihr gestern **Unangenehmes** erlebt habt. Nur wirklich Erlebtes soll angegeben werden. Wer nichts Unangenehmes erlebt hat, schreibe auch nichts auf.

Wieder schärfte der Versuchsleiter ein, daß es auf Schönschrift, Orthographie, Stil gar nicht ankäme, daß die Kinder ganz ruhig und ohne Ueberstürzung schreiben sollten usw. Die Zeitdauer der Niederschriften betrug wieder zehn Minuten.

Die Angaben der Kinder habe ich tabellarisch verarbeitet. Aus jeder einzelnen Angabe wurde ein Stichwort herausgehoben, ohne dabei viel an dem kindlichen Ausdruck herumzumodeln. Die Resultate sind weiter unten in den Tabellen I, II, III unter den Rubriken

**PL** (= primäre Lusterinnerung)

und

**PU** (= primäre Unlusterinnerung)

verzeichnet. Die Reihenfolge der Einzelangaben jedes Kindes schließt sich genau der Niederschrift auf dem Zettel an.

Ich habe mich zu dem Abdruck meiner drei Tabellen entschlossen teils, damit meine Folgerungen aus dem Versuchsmaterial von jedermann genau kontrolliert werden können, teils, weil ich glaube, daß sich viele andere Schlüsse aus diesem Material ziehen lassen. Wie oft macht man die schmerzliche Erfahrung, daß infolge lückenhafter Mitteilung des Materials mit einer noch so interessanten empirischen Untersuchung nichts weiter anzufangen ist.

Eine zweite Ermittelung wurde am 2. Dezember 1907 angestellt. Es lagen also zehn volle Tage zwischen dieser und der ersten Ermittelung. Der Zweck des zweiten Versuches war der festzustellen, wie sich die Lust- und Unlusterinnerung im weiteren Zeitverlauf verhalten. Dieselben 105 Knaben wurden

vom Versuchsleiter aufgefordert, sich an den Buß- und Bettag, den 20. November, zu erinnern, also an denselben Tag, auf den sich auch die Ermittelungen am 21. November bezogen hatten. Zunächst hieß es dann:

> Schreibt auf, was euch am Buß- und Bettag **Freude** gemacht hat, was ihr damals **Angenehmes** erlebt habt und woran ihr euch jetzt noch erinnert. Wer sich auf nichts mehr besinnen kann, schreibe auch nichts auf.

Im übrigen waren die Verhaltungsmaßregeln dieselben wie bei den ersten Ermittelungen.

Nach einer Pause von fünf Minuten wurde dann in entsprechender Weise die folgende Aufgabe gestellt:

> Schreibt auf, was euch am Buß- und Bettag **Schmerz** bereitet hat, was ihr damals **Unangenehmes** erlebt habt und woran ihr euch jetzt noch erinnert. Wer sich auf nichts mehr besinnen kann, schreibe auch nichts auf.

Auch das Material aus diesem zweiten Versuche habe ich tabellarisch zusammengestellt, nach denselben Grundsätzen wie in dem früheren Fall. Die Resultate sind in den Tabellen I, II, III unter den Rubriken

**SL** (= sekundäre Lusterinnerung)

und

**SU** (= sekundäre Unlusterinnerung)

aufgeführt.

In jeder Tabelle sind die Knaben nach Alter und Konfession geordnet und innerhalb jeder Unterrichtsstufe fortlaufend nummeriert. Vor jedem **PL**, **PU**, **SL**, **SU** ist die Anzahl der zugehörigen Angaben vermerkt.

Das nicht selten konstatierte Fehlen jeglicher Angaben unter **PL**, **PU**, **SL oder SU** ist in den Tabellen durch Sterne bezeichnet. Jeder der 105 Knaben hat wenigstens unter einer Rubrik etwas ausgesagt. Solche Kinder, die überhaupt nichts niederzuschreiben wußten, hätte man als unbrauchbar ausschalten müssen.

Wenn eine Einzelangabe, wie z. B. in Tabelle I, Nr. 1, „Spaziergang“ sowohl unter **PL** wie **SL** auftritt, sich also bei der primären und sekundären Lusterinnerung findet, so ist diese Uebereinstimmung durch gesperrten Druck kenntlich gemacht. Ebenso sind Uebereinstimmungen unter **PU** und **SU** markiert, wie z. B. „Vom Kameraden gehauen“ in Tabelle I, Nr. 1.

Oft kommt es vor, daß zwei Angaben unter **PL** und **SL** bezw. **PU** und **SU** nicht genau koinzidieren, aber doch gemeinsame Elemente haben. Diese teilweise Koinzidenz der primären und sekundären Erinnerung ist durch Sperrung der gemeinsamen Elemente gekennzeichnet. Man vergleiche z. B. **PL** und **SL** in Nr. 4 der Tabelle I.

In einigen Fällen ist es trotz der Abweichung im Ausdruck ganz unzweifelhaft, daß es sich bei **PL** und **SL** bezw. **PU** und **SU** um dasselbe Erlebnis handelt. Ein solcher Fall liegt z. B. vor in Nr. 31 der Tabelle II, wo der Knabe unter **PU** angibt

„Alleinsein zu Hause am Abend“,

unter **SU** dagegen

„Am Abend ohne Freunde“.

Derartige Aussagen habe ich als genaue Koinzidenzen gerechnet und dementsprechend im Druck hervorheben lassen.

Häufig kann man beobachten, daß bei der sekundären Erinnerung eine abstraktere Angabe der primären Erinnerung in konkreterer Fassung wiederkehrt. Z. B. steht in Nr. 24 der Tabelle I unter **PU**

„Vom Bruder geärgert“,

unter **SU** dagegen

„Vom Bruder geärgert durch Spielen am Harmonium“.

Auch die umgekehrte Variation kommt natürlich vor, daß in der sekundären Erinnerung Nebenumstände wegfallen, die der entsprechenden primären Erinnerung einen konkreteren Charakter verliehen. Z. B. heißt es in Nr. 23 der Tabelle I unter **PL**

„Pferdchenspiel am Nachmittag“,

unter **SL** dagegen nur

„Pferdchenspiel“.

Auch solche nur unwesentlich verschiedene Angaben habe ich als vollständig übereinstimmend betrachtet und demgemäß markiert.

Da es sich um die Erlebnisse an einem kirchlichen Feiertag handelt, so ist es nicht verwunderlich, daß das religiöse Element in den Aussagen der Kinder so stark hervortritt. Bei den katholischen Knaben kam noch als besonderer Umstand hinzu, daß in ihrer Kirche Missionare predigten und auf dem Kirchhof Bilder, Gebetbücher, Rosenkränze und dergl. verkauft wurden.

Die häufige Erwähnung von Eisenbahnfahrten hat seinen natürlichen Grund darin, daß das Städtchen vor kurzem eine neue Eisenbahnlinie und einen zweiten Bahnhof erhalten hat. Ein Hauptvergnügen der Bevölkerung an Sonn- und Feiertagen ist es, „zweiter Klasse“ von einem Bahnhof zum andern zu fahren. Diese Fahrt hat auch einen gewissen Reiz, weil der Eisenbahndamm an einer Stelle durch einen See geschüttet ist.

Ich habe auch mit einer Gruppe von über 100 Schulmädchen, die derselben Schule und denselben Altersstufen angehören wie die 105 Knaben, die gleichen Ermittelungen angestellt. Mit Rücksicht auf den hier verfügbaren Raum muß ich leider auf eine ausführliche Mitteilung der Ergebnisse dieser Versuche verzichten. Ich behalte mir aber vor, an einer andern Stelle auch dieses Material eingehend zu besprechen.

— — —

## Tabelle I.

## 37 Knaben der Mittelstufe.

### 1. ev., 9 J.

**3 PL:** 1. Teilnahme am Geburtstag. 2. Spaziergang. 3. Onkel zum Besuch.

**4 PU:** 1. Vom Kameraden gehauen. 2. Von der Mutter

geschlagen. 3. Verhinderter Kirchenbesuch. 4. Abreise. des Bruders.
**2 SL:** 1. Teilnahme am Geburtstag. 2. Spaziergang
**2 SU:** 1. Vom Kameraden gehauen. 2. Von der Mutter geschlagen.

**2. ev., 9 J.**

**3 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Spaziergang. 3. Spiel.
**1 PU:** 1. Kälte.
**1 SL:** 1. Kirchenbesuch.
**1 SU** 1. Kälte.

**3. ev., 9 J.**

**2 PL:** 1. Greifspiel. 2. Pferdchenspiel.
**1 PU:** 1. Vom Versteckspiel ausgeschlossen.
**4 SL:** 1. Eisenbahnfahrt. 2. Kirchenbesuch. 3. Singen religiöser Lieder. 4. Ausfahrt mit der Kutsche.
**3 SU:** 1. Krankheit der Mutter. 2. Verhindertes Ausgehen. 3. Mußte ein Kind warten.

**4. ev., 9 J.**

**2 PL:** 1. Versteckspiel. 2. Spielen im Walde.
**2 PU:** 1. Wurde gehauen. 2. Durfte nicht aus der Stube.
**2 SL:** 1. Spiel. 2. Ausgang mit dem Vater.
**1 SU:** 1. Holzhacken.

**5. ev., 9 J.**

**6 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Spielen im Freien. 3. Spielen mit einem Auto. 4. Weihnachtsmannspielen. 5. Essen. 6. Trinken.
**5 PU:** 1. Vom Kameraden mit Stein geworfen. 2. Unanständiger Zuruf. 3. Anblick eines Steinwurfs nach einem schönen Vogel. 4. Vom Kameraden gehauen. 5. Vom Kameraden belogen.
**3 SL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Durfte ins Freie. 3. Weihnachtsmannspielen.
**2 SU:** 1. Anblick eines Steinwurfs nach einem schönen Vogel. 2. Unanständiger Zuruf.

### 6. ev., 9 J.

**4 PL:** 1. Spiel. 2. Tragen der kleinen Schwester. 3. Kuchenessen. 4. Neuer Anzug.
**2 PU:** 1. Kopfschmerzen. 2. Mußte im Bett bleiben.
**3 SL:** 1. Schulfreier Tag. 2. Neuer Anzug. 3. Kirchenbesuch.
**1 SU:** 1. Verhinderter Spaziergang mit dem Vater.

### 7. ev., 9 J.

**3 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Greifspiel. 3. Feiertag.
**2 PU:** 1. Unterbliebener Spaziergang. 2. Kälte.
**2 SL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Feiertag.
**2 SU:** 1. Unterbliebener Spaziergang. 2. Verhindertes Versteckspiel.

### 8. ev., 9 J.

**5 PL:** 1. Schadenfreude über Ungeschicklichkeit des Bruders. 2. Geburtstag der Schwester. 3. Mutter schlief. 4. Baum erklettert. 5. Gesang der Schwester.
**6 PU:** 1. Von der Schwester geschmissen. 2. Vom Bruder gestoßen. 3. Von der Mutter geschlagen. 4. Durfte nicht ausgehen. 5. Mutter wollte keine Mütze kaufen. 6. Verhinderter Kirchenbesuch.
**3 SL:** 1. Spaziergang. 2. Schuhe bekommen. 3. Kirchenbesuch.
**1 SU:** 1. 10 Pfennig verloren.

### 9. kath., 9 J.

**11 PL:** 1. Schaukeln. 2. Schleudern. 3. Mit Peitsche geknallt. 4. Versteckspiel. 5. Greifspiel. 6. Turnen. 7. Bonbons, 8. Schokolade, 9. Windbeutel gegessen. 10. Apfel bekommen. 11. Pferdchenspiel.
**6 PU:** 1. Wurde gehauen. 2. Fiel hin. 3. Fiel in einen Graben. 4. Stolperte. 5. Fiel vom Berge. 6. Fortnahme der Peitsche.
**4 SL:** 1. Mit Brummkreisel gespielt. 2. Spaziergang. 3. Kirchenbesuch. 4. Kartenspiel.
**3 SU:** 1. Fiel über einen Stein. 2. Von einem Knaben

mit der Peitsche gehauen. 3. Fiel in einen Graben.

**10. ev., 10 J.**

**4 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Eisenbahnfahrt. 3. Spiel. 4. Waldspaziergang.
**4 PU:** 1. Kälte. 2. Zu wenig gespielt. 3. Nicht gut angezogen. 4. Hatte keine Schuhe.
**4 SL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Spiel. 3. Waldspaziergang. 4. Versteckspiel.
**4 SU:** 1. Hatte keine Schuhe. 2. Nicht gut angezogen. 3. Am Besuch der Abendkirche verhindert. 4. Kälte.

**11. ev., 10 J.**

**3 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Eisenbahnfahrt. 3. Lotteriespiel mit Eltern.
**3 PU:** 1. Einholen des herausgelaufenen Viehs. 2. Tod eines Kaninchens. 3. Erfrieren eines Kanarienvogels.
**3 SL:** 1. Spaziergang mit Eltern. 2. Kirchenbesuch. 3. Ankunft des Kousins.
**3 SU:** 1. Tod eines Kaninchens. 2. Fehlen des Sonnenscheins. 3. Verhinderter Spaziergang mit Freunden.

**12. ev., 10 J.**

**6 PL:** 1. Greifspiel. 2. Pferdchenspiel. 3. Holztragen. 4. Wagen schieben. 5. Gang zur Post. 6. Baum erklettert.
**4 PU:** 1. Von der Mutter gehauen. 2. Bruder verweigerte Harmonika. 3. Von der Schwester geärgert. 4. Konnte die Schere nicht finden.
**3 SL:** 1. Besuch des Damms. 2. Pferdchenspiel. 3. Baum erklettert.
**3 SU:** 1. Von der Mutter gehauen. 2. Bruder verweigerte Harmonika. 3. Von der Schwester gehauen.

**13. ev., 10 J.**

**3 PL:** 1. Predigt, 2. Gesang in der Kirche gehört. 3. Spielen im Walde.

5 PU: 1. Von Knaben mit Steinen geworfen. 2. Auf der Straße gefallen. 3. Verbrannt. 4. Auf Glas getreten. 5. Vom Stuhl gefallen.
2 SL: 1. Predigt, 2. Gesang in der Kirche gehört.
3 SU: 1. Von Knaben mit Steinen geworfen. 2. Auf der Straße gefallen. 3. Verbrannt.

**14. ev., 10 J.**

2 PL: 1. Spiel. 2. Wiedersehen der Schwester.
1 PU: 1. Verhinderter Kirchenbesuch (wegen zerrissener Schuhe).
0 SL: * * *
0 SU: * * *

**15. ev., 10 J.**

3 PL: 1. Pferdchenspiel (mit dem Bruder). 2. Zeichnen. 3. Blätter als Zeichenvorlagen gesucht.
3 PU: 1. Vom Bruder geärgert. 2. Zahnschmerz. 3. Fortgehen des Bruders.
5 SL: 1. Zirkusspiel. 2. Pferdchenspiel. 3. Blätter als Zeichenvorlagen gesucht. 4. Versteckspiel. 5. Zeichnen.
3 SU: 1. Vom Bruder geärgert. 2. Keine Spielkameraden. 3. Zahnschmerz.

**16. ev., 10 J.**

4 PL: 1. Spiel (auf der Straße). 2. Gesang in der Kirche gehört. 3. Pferdchenspiel. 4. Spaziergang.
2 PU: 1. Kälte. 2. Verhindertes Spiel.
1 SL: 1. Spiel (mit dem Bruder).
1 SU: 1. Freund wollte nicht zum Spielen kommen.

**17. kath., 10 J.**

3 PL: 1. Predigt in der Kirche. 2. Spiel mit mehreren Kindern. 3. Zirkusspiel auf der Wiese.
4 PU: 1. Bruder wollte schlagen. 2. Ausgeschimpft worden. 3. Von einem Kameraden geärgert. 4. Vom Kameraden alleingelassen.
2 SL: 1. Feiertag. 2. Ueber die Brüder gefreut.
1 SU: 1. Vom Bruder geschlagen.

**18. kath., 10 J.**

**4 PL:** 1. Rollwagen gesehen. 2. Kirchenbesuch. 3. Eisenbahnfahrt. 4. Zu Hause gespielt.
**3 PU:** 1. Kälte. 2. Ungerechter Vorwurf, geschimpft zu haben. 3. Verhinderung am Besuch der Abendkirche.
**3 SL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Spaziergang. 3. Konnte spielen.
**3 SU:** 1. Verhinderung am Besuch der Abendkirche. 2. Halsstechen bekommen. 3. Kälte.

**19. kath., 10 J.**

**4 PL:** 1. Spiel. 2. Kirchenbesuch. 3. Taubenfüttern. 4. Lektüre.
**3 PU:** 1. Fehlen des Sonnenscheins. 2. Vom Bruder eines Blattes beraubt. 3. Von der Katze gekratzt.
**2 SL:** 1. Spiel. 2. Kirchenbesuch.
**2 SU:** 1. Fehlen des Sonnenscheins. 2. Vom Bruder eines Blattes beraubt.

**20. kath., 10 J.**

**5 PL:** 1. Greifspiel. 2. Reifenspiel. 3. Ballspiel. 4. Kirchenbesuch. 5. Schularbeiten.
**5 PU:** 1. Holzhacken. 2. Kohlenpacken. 3. Wasserholen. 4. Holzpacken. 5. Der Mutter helfen.
**3 SL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Greifspiel. 3. Schöne Predigt.
**3 SU:** 1. Wasser holen. 2. Kohlen packen. 3. Holz packen.

**21. ev., 11 J.**

**3 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Predigt, 3. Gesang in der Kirche gehört.
**3 PU:** 1. Kälte. 2. Wind. 3. Kopfschmerzen.
**2 SL:** 1. Predigt, 2. Gesang in der Kirche gehört.
**2 SU:** 1. Wind. 2. Kälte.

**22. ev., 11 J.**

3 PL: 1. Feiertag. 2. Spielen auf dem Hofe. 3. Kirchenbesuch.

2 PU: 1. Wegnahme des Balles durch den Bruder. 2. Kameraden wollten nicht spielen.

2 SL: 1. Feiertag. 2. Greifspiel.

1 SU: 1. Wegnahme des Balles durch den Bruder.

**23. ev., 11 J.**

5 PL: 1. Schulfreier Tag. 2. Spiel. 3. Kirchenbesuch. 4. Pferdchenspiel am Nachmittag. 5. Eisenbahnfahrt.

7 PU: 1. Wurde gehauen. 2. Wurde ausgeschimpft. 3. Verweigerung des Baukastens durch die Schwester. 4. Zahnschmerzen. 5. Fiel über einen Stein. 6. Verstecken des Rockes. 7. Durch die Mutter am Ausgehen verhindert.

3 SL: 1. Kirchenbesuch. 2. Pferdchenspiel. 3. Schulfreier Tag.

2 SU: 1. Hut durch die Schwester versteckt. 2. Verhinderter Spaziergang.

**24. ev., 11 J.**

6 PL: 1. Kauf eines Wagens. 2. Bauen eines Backofens. 3. Mit Laterna magica gespielt. 4. Von Weihnachten erzählt. 5. Greifspiel. 6. Versteckspiel.

4 PU: 1. Kälte. 2. Vom Bruder geärgert. 3. Zerstörung der Eisbahn. 4. Kalte Stube.

2 SL: 1. Versammlung gehalten. 2. Pferdchenspiel.

2 SU: 1. Kälte. 2. Vom Bruder geärgert durch Spielen am Harmonium.

**25. kath., 11 J.**

7 PL: 1. Gedanken an das Lernen in der Schule. 2. Spaziergang. 3. Kuchenessen. 4. Aussicht auf den Besuch einer Hochzeit. 5. Kirchenbesuch. 6. Gutes Mittagessen. 7. Anziehen der Sonntagskleider.

2 PU: 1. Weites Laufen. 2. Vom Bruder betrogen.

**1 SL**: 1. Aussicht auf den Besuch einer Hochz
**2 SU**: 1. Weites Laufen. 2. Vom Bruder betrogen.

**26. kath., 11 J.**

**2 PL**: 1. Predigt. 2. Lieder und Litaneien.
**2 PU**: 1. Anblick eines tätlichen Streits zweier Knaben. 2. Anblick der Verspottung eines alten Mannes durch Knaben.
**1 SL**: 1. In der Kirche gefreut.
**0 SU**: * * *

**2. kath., 11 J.**

**3 PL**: 1. Kirchenbesuch. 2. Predigt, 3. Gesang in der Kirche gehört.
**4 PU**: 1. Schlechtes, kaltes Wetter. 2. Rauher Wind. 3. Mißhandlung der Schwester durch einen Knaben. 4. Hingefallen.
**3 SL**: 1. Predigt, 2. Gesang in der Kirche gehört. 3. Eisenbahnfahrt.
**3 SU**: 1. Wurde mit einem Stein geworfen. 2. Mißhandlung der (kleinen) Schwester durch einen Knaben. 3. Wind.

**28. kath., 11 J.**

**3 PL**: 1. Feiertag. 2. Predigt. 3. Waldspaziergang.
**1 PU**: 1. Waldeinsamkeit.
**2 SL**: 1. Feiertag. 2. Greifspiel.
**1 SU**: 1. Wegnahme des Balls durch den Bruder (beim Spiel).

**29. ev., 12 J.**

**3PL**: 1. Eisenbahnfahrt. 2. Greifspiel. 3. Ankunft des Bruders.
**1 PU**: 1. Abfahrt des Bruders (abends 6 Uhr).
**3 SL**: 1. Ankunft des Bruders. 2. Eisenbahnfahrt. 3. Greifspiel.
**1 SU**: 1. Abfahrt des Bruders (abends).

**30. ev., 12 J.**

**5 PL**: 1. Wagenfahrt. 2. Versteckspiel. 3. Knallen mit der Peitsche. 4. Schularbeit. 5. Federn schleißen.

5 PU: 1. Holz hacken. 2. Fiel vom Wagen. 3. Prügelei mit einem Knaben. 4. Hosen zerrissen. 5. Von der Mutter ausgeschimpft.
4 SL: 1. Versteckspiel. 2. Kirchenbesuch. 3. Gesang, 4. Predigt in der Kirche gehört.
2 SU: 1. Holz hacken. 2. Keinen zum Spielen gehabt.

**31. ev., 21 J.**

4 PL: 1. Kirchenbesuch. 2. Spiel (am Nachm.). 3. Spaziergang. 4. Ausflug mit dem Vater.
2 PU: 1. Weinte, weil Vater ihn nicht mitnehmen wollte. 2. Weinte, weil er abends nicht hinaus durfte.
3 SL: 1. Kirchenbesuch. 2. Sah Soldaten. 3. Spiel.
2 SU: 1. Weinte über nicht fertig gewordene Hosen. 2. Verhinderung des Spiels durch Kälte.

**32. kath., 12. J.**

3 PL: 1. Schlittschuhlaufen. 2. Besuch der Abendkirche. 3. Ankunft der Tante.
1 PU: 1. Von der Schwester geschlagen.
1 SL: 1. Ankunft der Tante.
1 SU: 1. Von der Schwester geschlagen.

**33. kath., 12 J.**

3 PL: 1. Kirchenbesuch. 2. Spaziergang. 3. Gesundheit.
2 PU: 1. Kälte. 2. Krankheit des Bruders.
1 SL: 1. Kirchenbesuch.
2 SU: 1. Eigne Krankheit. 2. Verhinderter Spaziergang.

**34. kath., 12 J.**

6 PL: 1. Kirchenbesuch. 2. Spiel (am Nachmittag). 3. Predigt. 4. Spaziergang mit Kameraden. 5. Gesundheit der Eltern. 6. Nähe Gottes.
3 PU: 1. Vom Kameraden geärgert. 2. Kälte. 3. Beleidigung der Mutter durch Ungehorsam.
2 SL: 1. Kirchenbesuch. 2. Spiel.
2 SU: 1. Hosen zerrissen. 2. Verhinderung des Spiels durch Kälte.

**35. ev., 13. J.**

**3 PL**: 1. Greifspiel. 2. Kirchenbesuch. 3. Ritter und Räuber gespielt.
**1 PU**: 1. Fiel hin.
**2 SL**: 1. Greifspiel. 2. Kirchenbesuch.
**1 SU**: 1. Fiel hin.

**36. kath., 13 J.**

**3 PL**: 1. Kirchenbesuch. 2. Spiel mit andern Knaben. 3. Schmackhaftes Mittagessen.
**0 PU**: * * *
**2 SL**: 1. Kirchenbesuch. 2. Spiel mit andern Knaben.
**0 SU**: * * *

**37. kath., 14 J.**

**3 PL**: 1. Predigt. 2. Schöne Bilder. 3. Bahnhofsbesuch.
**2 PU**: 1. Anblick von Kirchenbesuchern, die gleich in die Kneipe gingen. 2. Anblick eines durch Ratten verfolgten Kaninchens.
**1 SL**: 1. Eisenbahnfahrt.
**1 SU**: 1. Mutter konnte wegen Krankheit nicht zur Kirche.

---

## Tabelle II.

## 52 Knaben der Unterabteilung der Oberstufe.

**1. ev., 10 J.**

**3 PL**: 1. Spiel. 2. Ausflug. 3. Schwester erzählte Märchen.
**2 PU**: 1. Wagen entzwei gegangen. 2. Kopfschmerz.
**3 SL**: 1. Kirchenbesuch. 2. Schulfreier Tag. 3. Spiel.
**3 SU**: 1. Schlimmes Bein. 2. Krankheit der Mutter. 3. Fiel hin.

2. ev., 10 J.

**1 PL:** 1. Jäger und Hase gespielt.
**2 PU:** 1. Ohren gefroren. 2. Ohrenstechen.
**2 SL:** 1. Schlittschuhlaufen. 2. Schulfreier Tag.
**0 SU:** * * *

3. ev., 10 J.

**4 PL:** 1. Eisenbahnfahrt. 2. Klavierspielen. 3. Spaziergang mit Freunden. 4. Spiel.
**2 PU:** 1. Kopfschmerz. 2. Schwindelanfall.
**1 SL:** 1. Eisenbahnfahrt.
**0 SU:** * * *

4. ev., 10 J.

**4 PL:** 1. Abendkirche. 2. Predigt. 3. Gesang. 4. Gebet.
**3 PU:** 1. Verhinderter Besuch der Vormittagskirche. 2. Verhindertes Spiel. 3. Kälte.
**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

5. ev., 10 J.

**1 PL:** 1. Predigt.
**3 PU:** 1. Verlorene Baukastensteine. 2. Feder der Spiel-Eisenbahn ging entzwei. 3. Zerbrochene Laubsägen.
**1 SL:** 1. Versteckspiel.
**0 SU:** * * *

6. ev., 10 J.

**2 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Abholen eines Herrn vom Bahnhof.
**2 PU:** 1. Leibschmerzen am Morgen. 2. Säumigkeit des Pantoffelmachers.
**1 SL:** 1. Kirchenbesuch.
**3 SU:** 1. Säumigkeit des Pantoffelmachers. 2. Kopfschmerzen am Abend. 3. Wegnahme von Bildern durch den Bruder.

7. ev., 10 J.

**4 PL:** 1. Spiel. 2. Kirchenbesuch. 3. Spielzeug. 4. Spaziergang.

**2 PU:** 1. Kamerad wollte nicht spazieren kommen. 2. Wurde ausgeschimpft.
**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

8. ev., 10 J.

**2 PL:** 1. Spiel. 2. Spaziergang.
**2 PU:** 1. In der Stube gesessen. 2. Die neun Geschwister bewacht.
**1 SL:** 1. Schulfreier Tag.
**1 SU:** 1. In der Stube gesessen.

9. kath., 10 J.

**4 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Spiel. 3. Besuch bei der Großmutter. 4. Ankunft des Bruders.
**4 PU:** 1. Vom Bruder geschlagen. 2. Fiel hin. 3. Fror. 4. Krankheit des Vaters.
**3 SL:** 1. Ankunft des Vaters. 2. Schulfreier Tag. 3. Ritter und Räuber gespielt.
**0 SU:** * * *

10. ev., 11 J.

**2 PL:** 1. Jäger und Hase gespielt. 2. Greifen der Gänse.
**1 PU:** 1. Ohrenstechen.
**0 SL:** * * *
**1 SU:** 1. Ohrenschmerzen.

11. ev., 11 J.

**3 PL:** 1. Schöne Geschichte. 2. Greifspiel. 3. Kahnfahrt.
**4 PU:** 1. Zahnschmerz. 2. Armschmerz. 3. Mitleid mit dem Hunde. 4. Tod dreier Kaninchen.
**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

12. ev., 11 J.

**3 PL:** 1. Versteckspiel am Abend. 2. Von einer Frau Bonbons, 3. Schokolade geschenkt erhalten.

**2 PU:** 1. Niemand wollte in den Wald mitkommen. 2. Keine Handschuhe in der Kälte auf dem Gange nach B.
**1 SL:** 1. Spiel am Abend.
**1 SU:** 1. Kälte auf dem Gange nach B.

**13. ev., 11 J.**

**5 PL:** 1. Chorgesang in der Kirche. 2. Onkel kam, 3. schenkte eine Harmonika. 4. Spaziergang nach dem Räuberberg, 5. Erzählung einer darauf bezüglichen Sage.
**3 PU:** 1. Kopfschmerzen. 2. Mußte im Bett bleiben. 3. Entzweimachen einer von der Mutter geschenkten Posaune durch die Schwester.
**3 SL:** 1. Eisenbahnfahrt. 2. Onkel kam, 3. brachte eine Posaune mit.
**2 SU:** 1. Kopfschmerzen. 2. Entzweimachen der vom Onkel mitgebrachten Posaune durch die Schwester.

**14. ev., 11 J.**

**1 PL:** 1. Blättersuchen im Walde.
**1 PU:** 1. Kälte.
**1 SL:** 1. Schulfreier Tag.
**1 SU:** 1. Kälte.

**15. ev., 11 J.**

**3 PL:** 1. Singen. 2. Spiel. 3. Spaziergang.
**1 PU:** 1. In den Finger geschnitten.
**2 SL:** 1. Versteckspiel. 2. Lotteriespiel.
**1 SU:** 1. Hieb sich mit dem Nagel ein Stück Haut heraus.

**16. ev., 11 J.**

**3 PL:** 1. Ueber den kleinen Bruder gefreut. 2. Greifspiel. 3. Bahnhofsbesuch.
**2 PU:** 1. Kopfschmerz. 2. Verlust des Bleistifts.
**1 SL:** 1. Schulfreier Tag.
**0 SU:** * * *

**17. ev., 11 J.**

**3 PL:** 1. Versteckspiel. 2. Spielte Zither. 3. Bahnhofsbesuch.

**1 PU:** 1. Bein schmerzhaft verstaucht, konnte kaum stehen.
**0 SL:** * * *
**1 SU:** 1. Bein verstaucht, konnte nicht rennen.

**18. ev., 11 J.**

**1 PL:** 1. Eisenbahnfahrt.
**0 PU:** * * *
**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

**19. ev., 11 J.**

**1 PL:** 1. Schulfreier Tag.
**2 PU:** 1. Zahnschmerz mit Weinen. 2. Aergerte sich über einen Knaben.
**1 SL:** 1. Schulfreier Tag.
**0 SU:** * * *

**20. ev., 11 J.**

**4 PL:** 1. Spiel. 2. Mit der Peitsche knallen. 3. Turnen. 4. Eis.
**5 PU:** 1. Fußschmerz. 2. Zahnschmerz mittags. 3. Vom Bruder geärgert. 4. Zanken. 5. Fortnahme der Mütze.
**1 SL:** 1. Predigt.
**1 SU:** 1. Zahnschmerz.

**21. kath., 11 J.**

**2 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Knallen mit einer Pistole.
**1 PU:** 1. Beneidete einen Freund wegen eines bessern Einkaufs.
**1 SL:** 1. Schulfreier Tag.
**0 SU:** * * *

**22. kath., 11 J.**

**5 PL:** 1. Spiel. 2. Scheunenberg besucht. 3. Auf die Wiese gegangen. 4. Damm besucht. 5. Am See gewesen.
**2 PU:** 1. Zahnschmerz. 2. Ins Bein geschnitten.
**2 SL:** 1. Damm besucht. 2. Jäger und Hase gespielt.
**1 SU:** 1. Ins Bein geschnitten.

**23. kath., 11 J.**

**5 PL:** 1. Springen. 2. Fahren. 3. Ueber einen Hund, 4. einen Mann, 5. eine Katze gefreut.
**3 PU:** 1. Kopfschmerz. 2. Fußschmerz. 3. Messer verloren.
**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

**24. ev., 12 J.**

**3 PL:** 1. Damm besucht mit Kameraden. 2. Auf dem Eise gewesen. 3. Spaziergang auf der Straße.
**2 PU:** 1. Fiel hin. 2. Fuß zerschlagen.
**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

**25. ev., 12 J.**

**4 PL:** 1. Besuch des Marktes. 2. Versteckspiel. 3. Greifspiel. 4. Kahnfahrt.
**1 PU:** 1. Zahnschmerz.
**0 SL:** * * *
**1 SU:** 1. Zahnschmerz.

**26. ev., 12 J.**

**0 PL:** * * *
**0 PU:** * * *
**1 SL:** 1. Schulfreier Tag.
**1 PU:** 1. Geschwür am Halse.

**27. ev., 12 J.**

**2 PL:** 1. Erbeutetes Geld. 2. Einkauf von Schokolade.
**1 PU:** 1. Erkältung.
**1 SL:** 1. Schulfreier Tag.
**2 SU:** 1. Erkältung. 2. Leibschmerzen.

**28. ev., 12 J.**

**1 PL:** 1. Kartenspiel.
**1 PU:** 1. Zahnschmerz.

**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

**29. ev., 12 J.**

**2 PL:** 1. Predigt. 2. Besuch eines Eichenwaldes.
**2 PU:** 1. Messer ins Wasser gefallen. 2. Baukastenbrett verloren.
**1 SL:** 1. Paket bekommen.
**2 SU:** 1. Fiel hin. 2. Verlor das Taschentuch.

**30. ev., 12 J.**

**2 PL:** 1. Chorgesang in der Kirche. 2. Bahnhofsbesuch.
**2 PU:** 1. Verhinderung am Ausgehen. 2. Verhinderung am Abholen des Onkels.
**0 SL:** * * *
**1 SU:** 1. Verhinderung am Abholen des Onkels.

**31. ev., 12 J.**

**5 PL:** 1. Laterna magica. 2. Spiel. 3. Laubsägearbeiten. 4. Feiertag. 5. Ueber einen Hund gefreut.
**3 PU:** 1. Alleinsein zu Hause am Abend. 2. Aerger über Kaninchen, 3. über Tauben.
**0 SL:** * * *
**1 SU:** 1. Am Abend ohne Freunde.

**32. ev., 12 J.**

**3 PL:** 1. Spiel mit Freunden. 2. Vorbereitung zum Schlittenfahren. 3. Predigt.
**3 PU:** 1. Zahnschmerz. 2. Durfte nicht aus der Stube. 3. Beschädigung der Uhr.
**2 SL:** 1. Schießen mit der Luftbüchse. 2. Fertigkeit im Geigenspiel.
**0 SU:** * * *

**33. ev., 12 J.**

**2 PL:** 1. Versteckspiel. 2. Spaßmachen mit Freunden.
**3 PU:** 1. Kamerad weigerte sich mitzuspielen. 2. Kamerad wollte nicht in den Wald mitkommen. 3. Freunde fehlten abends beim Spiel.

**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

**34. ev., 12 J.**

**3 PL:** 1. Laubsägearbeit mit einem Vetter. 2. Lustige Erzählungen des Vetters. 3. Vetter fiel vom Pferde.
**2 PU:** 1. Ausbleiben der Schuhe. 2. Verhinderung am Abholen des Onkels.
**0 SL:** * * *
**0 SU:** * * *

**35. kath., 12 J.**

**4 PL:** 1. Predigt des Missionars. 2. Gänsebraten zu Mittag. 3. Abholen der Zeitung von der Post. 4. Besuch der Nachmittagskirche.
**6 PU:** 1. Schlimme Augen. 2. Erbrechen. 3. Schlechte Schokolade gekauft. 4. Unordnung am Fahrrad. 5. Kaltes Wetter. 6. Schlechte Bahn zum Fahren.
**2 SL:** 1. Schulfreier Tag. 2. Ritter und Räuber gespielt.
**2 SU:** 1. Unordnung am Fahrrad. 2. Mußte zu Fuß laufen.

**36. kath., 12 J.**

**5 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Spaziergang. 3. Spiel. 4. Singen in der Kirche. 5. Springen.
**2 PU:** 1. Zahnschmerz. 2. Kälte.
**3 SL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Spaziergang. 3. Singen in der Kirche.
**0 SU:** * * *

**37. kath., 12 J.**

**3 PL:** 1. Predigt des Missionars. 2. Versprechen einer Uhrreparatur. 3. Auftragen des Abendbrots.
**3 PU:** 1. Ungeschicklichkeit des Bruders. 2. Spät zu essen bekommen. 3. Vom Bruder beim Schreiben und Rechnen gestoßen.
**2 SL:** 1. Schulfreier Tag. 2. Predigt.
**4 SU:** 1. Vom Bruder beim Schreiben gestoßen. 2. Vom Bruder mit Wasser begossen. 3. Kälte. 4. Lügenhaftes Reden des Bruders.

**38. kath., 12 J.**

**3 PL**: 1. Schlittern. 2. Eis auf dem See probiert. 3. Versteckspiel.
**0 PU**: * * *
**2 SL**: 1. Schlittern. 2. Versteckspiel.
**1 SU**: 1. Neuer Anzug nicht fertig.

**39. kath., 12 J.**

**5 PL**: 1. Predigt. 2. Kaninchen. 3. Feiertag. 4. Spiel. 5. Lied.
**3 PU**: 1. Kopfschmerz. 2. Ohrenstechen. 3. Ueber einen Knaben betrübt.
**0 SL**: * * *
**0 SU**: * * *

**40. ev., 13 J.**

**2 PL**: 1. Aepfel von der Mutter, 2. Joppe vom Vater bekommen.
**0 PU**: * * *
**2 SL**: 1. Ritter und Räuber gespielt. 2. Bahnhofsbesuch.
**0 SU**: * * *

**41. ev., 13 J.**

**1 PL**: 1. Kutsche gefahren.
**7 PU**: 1. In den Finger geschnitten.
**7 SL**: 1. Kutsche gefahren.
**0 SU**: * * *

**42. ev., 13 J.**

**6 PL**: 1. Spaziergang. 2. Buß- und Bettag. 3. Gut gelebt. 4. Einkauf von Schuhen. 5. Kirchenbesuch. 6. Schönes Wetter.
**3 PU**: 1. Kopfschmerz. 2. Unwohlsein. 3. Verhinderung an der Eisenbahnfahrt.
**1 SL**: 1. Einkauf von Schuhen.
**2 SU**: 1. Verhinderung an der Eisenbahnfahrt durch Zuspätkommen. 2. Unwohlsein.

**43. ev., 13 J.**

3 PL: 1. Kirchenbesuch. 2. Spiel. 3. Spaziergang.
0 PU: * * *
0 SL: * * *
0 SU: * * *

**44. ev., 13 J.**

5 PL: 1. Eisenbahnfahrt. 2. Kirchenbesuch. 3. Geburtstagsfeier der Tante. 4. Versteckspiel. 5. Bahnhofsbesuch.
3 PU: 1. Von Kindern ausgeschimpft. 2. Verlor 10 Pfennig. 3. In der Abendkirche von Kindern gestoßen.
2 SL: 1. Eisenbahnfahrt. 2. Versteckspiel.
2 SU: 1. Verlor 10 Pfennig. 2. In der Abendkirche von Kindern gestoßen.

**45. ev., 13 J.**

4 PL: 1. Pferdchenspiel. 2. Kirchenbesuch. 3. Schöne Spiele. 4. Schularbeiten gemacht.
3 PU: 1. Fehler des Bruders beim Spiel. 2. Weigerung des Bruders weiterzuspielen. 3. Durfte nicht mit dem Vater spazieren gehen.
2 SL: 1. Schulfreier Tag. 2. Spiele.
1 SU: 1. Fehler des Bruders beim Spiel.

**46. ev., 13 J.**

3 PL: 1. Predigt. 2. Singen. 3. Spiel.
2 PU: 1. Verhinderung des Spaziergangs durch Kälte. 2. Verhinderung des Besuchs der Kameraden.
1 SL: 1. Schulfreier Tag.
1 SU: 1. Mußte wegen Kälte zu Hause bleiben.

**47. ev., 13 J.**

2 PL: 1. Eisenbahnfahrt. 2. Ein Kaninchen im Walde gesehen.
1 PU: 1. Topf heißes Wasser fiel aufs Bein.
0 SL: * * *
0 SU: * * *

**48. kath., 13 J.**

4 PL: 1. Zusammenkunft mit Freunden. 2. Schulfreier

Tag. 3. Kirchenbesuch. 4. Von Eltern beschenkt.

**2 PU:** 1. An den Händen gefroren, weil ohne Handschuhe. 2. Zu warm in der Kirche.

**3 SL:** 1. Zusammenkunft mit Freunden. 2. Beschenkt. 3. Kirchenbesuch.

**2 SU:** 1. An den Händen gefroren, weil ohne Handschuhe. 2. Zu warm in der Kirche.

**49. kath., 13 J.**

**6 PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Ritter und Räuber gespielt. 3. Versteckspiel. 4. Knöpfchenspiel. 5. Kätzchenspiel. 7. Greifspiel.

**4 PU:** 1. Finger blutete. 2. Beim Spiel geärgert. 3. Kopfschmerz. 4. Zahnbluten.

**3 SL:** 1. Feiertag. 2. Vom Vater vermietet. 3. Vom Vater Radfahren gelernt.

**1 SU:** 1. Geschwür am Halse.

**50. kath., 13 J.**

**1 PL:** 1. Predigt der Missionare.

**3 PU:** 1. Kopfschmerz. 2. Erkältung. 3. Husten.

**0 SL:** * * *

**0 SU:** * * *

**51. kath., 13 J.**

**1 PL:** 1. Predigt der Missionare.

**2 PU:** 1. Brustschmerzen. 2. Erbrechen.

**2 SL:** 1. Schulfreier Tag. 2. Spiel.

**0 SU:** * * *

**52. kath., 13 J.**

**2 PL:** 1. Bevorstehen des Winters. 2. Aussicht auf einen Handwerkskasten zu Weihnachten.

**2 PU:** 1. Früh geweckt. 2. Spät zu Mittag gegessen.

**1 SL:** 1. Schulfreier Tag.

**0 SU:** * * *

6 **PU:** 1. Kopfschmerz. 2. Bauchschneiden. 3. Füße taten weh. 4. Trennung von Eltern und Geschwistern. 5. Verhinderung am Spiel im Freien. 6. Alleinsein mit einem Kinde.

2 **SL:** 1. Predigt des Missionars. 2. Gebetbuch bekommen.

2 **SU:** 1. Trennung von Eltern und Geschwistern. 2. Stürmisches Wetter.

**10. kath., 13 J.**

3 **PL:** 1. Predigt. 2. Spaziergang. 3. Eisenbahnfahrt.

2 **PU:** 1. Kopfschmerz. 2. Verpassen des Zuges.

1 **SL:** 1. Besuch der Kirche.

1 **SU:** 1. Schmerzen.

**11. ev., 14 J.**

3 **PL:** 1. Predigt. 2. Tischgebet. 3. Spiel.

5 **PU:** 1. Zahnschmerz. 2. Behinderung eines Freundes am Spiel. 3. Kranker Fuß des Freundes. 4. Mißlungene Benutzung eines Automaten durch einen Freund. 5. Abwesenheit der Eltern.

2 **SL:** 1. Predigt. 2. Spiel.

1 **SU:** 1. Verwundeter Fuß des Freundes.

**12. ev., 14 J.**

4 **PL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Eisenbahnfahrt. 3. Spiel. 4. Beginnendes Frieren des Sees.

2 **PU:** 1. Kälte. 2. Ueberspringen des Fußes.

0 **SL:** * * *

1 **SU:** 1. Zu schwaches Eis.

**13. ev., 14 J.**

4 **PL:** 1. Würfelspiel. 2. Malen. 3. Bauen. 4. Bücher gelesen.

2 **PU:** 1. Kälte. 2. Alleinsein (keinen Spielkameraden gehabt).

3 **SL:** 1. Mit einem Freunde gespielt. 2. Bücher gelesen. 3. Malen.

**2 SU:** 1. Kälte. 2. Alleinsein (keinen zum Unterhalten gehabt).

**14. kath., 14 J.**

**4 PL:** 1. Predigt des Missionars. 2. Besuch war zu Hause. 3. Geschichten erzählen. 4. Aussicht auf Eis.

**4 PU:** 1. Kälte. 2. Magenschmerz. 3. Augenschmerz. 4. Störung beim Beten durch einen Knaben.

**0 SL:** * * *

**2 SU:** 1. Eis hielt nicht. 2. Kein Schlittschuhlauf.

**15. kath., 14 J.**

**3 PL:** 1. Predigt. 2. Mittagessen. 3. Lotteriespiel.

**2 PU:** 1. Halsschmerz. 2. Zahnschmerz.

**5 SL:** 1. Kirchenbesuch. 2. Mittagessen. 3. Neuen Anzug, 4. Stiefeln, 5. Halstuch bekommen.

**1 SU:** 1. Keinen neuen Hut bekommen.

**16. ev., 15 J.**

**2 PL:** 1. Anblick vieler Leute am Abend. 2. Viele Leute in der Eisenbahn gesehen.

**2 PU:** 1. Zu kalt zum Radfahren zur Kirche. 2. Erfrorene Runkeln gesehen.

**2 SL:** 1. Anblick vieler Leute am Abend. 2. Viele Leute in der Eisenbahn gesehen.

**2 SU:** 1. Erfrorene Runkeln gesehen. 2. Zu kalt zum Radfahren zur Kirche.

## Schlüsse aus den obigen Tabellen.

### 1.

### Rohe Schätzung der Erinnerungsoptimisten und Erinnerungspessimisten.

Wenn bei einem Knaben die Anzahl der PL-Angaben größer ist als die der PU-Angaben, so wollen wir ihn einen primären Erinnerungs**optimisten** nennen. Ist die Anzahl der PU-Angaben größer als die der PL-Angaben, so soll der betreffende Knabe ein primärer Erinnerungs**pessimist** heißen. Hat jemand gleichviele PL-Angaben und PU-Angaben, so bezeichnen wir ihn als einen primären Erinnerungs**indifferentisten**. In ähnlichem Sinne reden wir, je nach dem Zahlenverhältnis der SL- und der SU-Angaben, von sekundären Erinnerungsoptimisten, Erinnerungspessimisten und Erinnerungsindifferentisten. Natürlich wollen wir mit diesen Bezeichnungen nicht behaupten, daß die betreffenden Knaben im strengen Sinne Optimisten, Pessimisten oder Indifferentisten sind. Wohl aber glauben wir, daß die eingeführten Unterscheidungen eine brauchbare Grundlage für eine erste rohe Orientierung über die affektiven Erinnerungstypen bilden können.

Zählt man nun in unsern drei Tabellen die primären und sekundären Erinnerungsoptimisten, Erinnerungspessimisten und Erinnerungsindifferentisten aus, was durch die links von den PL, PU, SL, SU befindlichen Zahlen sehr erleichtert wird, so ergibt sich folgendes Bild:

| | |
|---|---|
| Primäre Erinnerungsoptimisten: | 61 |
| Primäre Erinnerungspessimisten: | 21 |
| Primäre Erinnerungsindifferentisten: | 23 |

| | |
|---|---|
| Sekundäre Erinnerungsoptimisten: | 42 |
| Sekundäre Erinnerungspessimisten: | 18 |
| Sekundäre Erinnerungsindifferentisten: | 45. |

Will man nur den Gegensatz von Optimisten und Pessimisten gelten lassen, so ist es rationell, die Indifferentisten zur

Hälfte der einen, zur Hälfte der andern Gruppe zuzuteilen. Dann stellt sich folgendes Verhältnis heraus:

{ Primäre Erinnerungsoptimisten: 72,5
{ Primäre Erinnerungspessimisten: 32,5

{ Sekundäre Erinnerungsoptimisten: 64,5
{ Sekundäre Erinnerungspessimisten: 40,5.

Wir können hieraus berechnen, daß prozentuell ausgedrückt die Häufigkeit der Erinnerungsoptimisten folgende ist:

Primäre Erinnerungsoptimisten: 69,0 %
Sekundäre Erinnerungsoptimisten: 61,4 %.

In meinen „Studien zur Psychologie des Pessimismus“ (Wiesbaden, J. F. Bergmann, 1904) habe ich auf Seite 102 ff. den Erinnerungsoptimismus erörtert. Ich stützte mich dabei zunächst auf eine Enquête von F. W. Colegrove (American Journal of Psychology, X., 1898/99, p. 228—255). Colegrove hatte einen umfassenden Fragebogen verschickt, in welchem unter andern nachstehende Frage vorkam:

„Do you recall pleasant or unpleasant experiences better?“

Personen verschiedener Rassen und Altersstufen beider Geschlechter füllten den Fragebogen aus. Aus den Resultaten Colegroves habe ich mir seinerzeit folgende Prozentsätze der Stimmen für eine bessere Lusterinnerung berechnet (vgl. meine Stud. zur Psych. des Pess., S. 108):

bei den weißen Männern: 61,5 %
(Zahl aller Stimmen: 321),
bei den weißen Weibern: 58,8 %
(Zahl aller Stimmen: 531).

Das Resultat über die weißen Männer stimmt merkwürdig mit dem oben gefundenen Prozentsatz der sekundären Erinnerungsoptimisten überein. Vielleicht ist das kein bloßer Zufall. Bei näherer Ueberlegung wird man sich sagen müssen, daß die unbestimmte Formulierung der Colegroveschen Frage geeignet war, die Gedanken der beteiligten Personen gerade auf weiter zurückreichende Erinnerungen zu lenken. Je weiter meine Lust- oder Unlusterinnerung zurückreicht, desto leistungsfähiger

muß sie mir erscheinen. Es liegen hier also ähnliche Bedingungen vor wie bei unsern Ermittelungen am 2. Dezember, wo es sich nicht um frische, sondern um ältere Erinnerungen handelte.

Ich habe nun in meiner schon erwähnten Schrift auch die Resultate einer eigenen Ermittelung dargelegt, die den Zweck hatte, die Colegrovesche Enquête nachzuprüfen. Die Fragestellung war bei mir eine eindeutigere als bei Colegrove. Ich legte 124 Knaben und 146 Mädchen im Alter von 10 bis 13 Jahren die Frage vor:

„Woran kannst du dich klarer und deutlicher erinnern, an Freuden oder an Leiden?"

Der Prozentsatz zu Gunsten der Lusterinnerung betrug

bei den Knaben: 69,4 %,
bei den Mädchen: 67,8 %.

Die geringe Abweichung dieser Prozentsätze erklärte ich mir daraus, daß die beteiligten Kinder Landschulen angehörten, wo die beiden Geschlechter zusammen unterrichtet werden. Was uns jetzt interessiert, ist die frappante Uebereinstimmung des bei den Knaben auftretenden Prozentsatzes (69,4 %) mit der oben angegebenen Häufigkeit (69,0 %) der primären Erinnerungsoptimisten nach unsern neuen Ermittelungen. Vielleicht ist auch dies kein reiner Zufall. Wenn ich mich frage, woran ich mich klar und deutlich erinnere, so treten unwillkürlich die jüngsten Erinnerungen ins Bewußtsein. Es bestehen hier also ähnliche Bedingungen wie bei unsern Ermittelungen am 21. November, die sich auf gestrige Erlebnisse bezogen.

In unsern Tabellen kann man noch eine andre Zählung vornehmen, die sich an die oben auseinandergesetzte anschließt. Wir wollen solche Knaben, die sowohl primäre als auch sekundäre Erinnerungsoptimisten sind, ausgesprochene Erinnerungsoptimisten nennen, ebenso solche Knaben, die sowohl primäre als auch sekundäre Erinnerungspessimisten sind, ausgesprochene Erinnerungspessimisten. Es ergibt sich dann die bemerkenswerte Tatsache, daß die Anzahl der ausgesprochenen Erinnerungsoptimisten bei weitem überwiegt. Wir finden nämlich unter unsern 105 Knaben

24 ausgesprochene Erinnerungsoptimisten
und nur
2 ausgesprochene Erinnerungspessimisten.

2.

## Absolutes Versagen der Lust- bezw. Unlusterinnerung.

Ein ausgezeichnetes Vorkommnis ist es, wenn ein Knabe unter einer der vier Rubriken überhaupt keine Angabe aufweist. Die drei Tabellen ergeben:

Knaben mit fehlender
primärer Lusterinnerung: 1,
Knaben mit fehlender
primärer Unlusterinnerung: 6,

Knaben mit fehlender
sekundärer Lusterinnerung: 24,
Knaben mit fehlender
sekundärer Unlusterinnerung: 30.

Sowohl im primären als auch im sekundären Stadium versagt also die Unlusterinnerung öfter als die Lusterinnerung. Dieses Resultat steht durchaus im Einklang mit der Schätzung, die wir in Nr. 1 durchgeführt haben.

Auch hier kann man wieder die kombinierten Typen ins Auge fassen, bei denen sowohl die primäre als auch die sekundäre Lust- bezw. Unlusterinnerung fehlt. Es gibt, wie aus unsern Tabellen zu entnehmen ist:

Knaben, denen sowohl die primäre
als auch die sekundäre Lusterinnerung fehlt: 0,
Knaben, denen sowohl die primäre
als auch die sekundäre Unlusterinnerung fehlt: 4.

Ein absolutes Versagen der Lusterinnerung findet also niemals statt. Dagegen zeigen vier Fälle ein absolutes Versagen der Unlusterinnerung. Auch durch diese Zählung wird die Vorherrschaft der Lusterinnerung bestätigt.

### 3.

### Treue der Lust- und Unlusterinnerung.

Wenn man die primären und sekundären Erinnerungsaussagen inhaltlich miteinander vergleicht, so machen sich verschiedene charakteristische Typen bemerkbar.

Wir finden Knaben, die unter SL lauter gesperrt gedruckte Angaben aufweisen, d. h. solche, die auch unter PL vorkommen. Es ist also in der sekundären Lusterinnerung nichts Neues hinzugetreten. Ein Beispiel hierfür ist Nr. 7 in Tabelle I. Aehnliche Fälle gibt es bei der Unlusterinnerung, wie Nr. 20 derselben Tabelle zeigt. Wir wollen diese Arten von Erinnerung als konservative Lust- bezw. Unlusterinnerung bezeichnen.

Den Gegensatz zur konservativen Lust- bezw. Unlusterinnerung bildet die revolutionäre Lust- bezw. Unlusterinnerung, die sich darin äußert, daß die sekundären im Vergleich zu den entsprechenden primären Angaben lauter Neues aufweisen. In unsern Tabellen sind die hierher gehörigen Fälle dadurch kenntlich, daß sie unter SL bezw. SU keine Sperrungen enthalten.

Zählt man nun die Fälle konservativer und revolutionärer Erinnerung auf der Lust- und Unlustseite, so findet man:

Knaben mit konservativer Lusterinnerung: 34,
Knaben mit konservativer Unlusterinnerung: 40.
Knaben mit revolutionärer Lusterinnerung: 22,
Knaben mit revolutionärer Unlusterinnerung: 17.

Es scheint hiernach, als ob der Typus der konservativen Unlusterinnerung ein wenig häufiger ist als der der konservativen Lusterinnerung und der Typus der revolutionären Lusterinnerung häufiger ist als der der revolutionären Unlusterinnerung.

Diese Häufigkeitsverhältnisse lassen vielleicht eine optimistische Deutung zu. Die überwiegende Neuerungstendenz auf Seiten der Lusterinnerung, die mit der stärkeren Beharrlichkeit auf Seiten der Unlusterinnerung gut zusammenstimmt, muß

bewirken, daß eine größere Abwechselung in dem Material der lustbetonten Erinnerungsvorstellungen eintritt. Abwechselung ist aber bei der Lust ein entschieden förderlicher Faktor. Abwechselung bei der Unlust würde dagegen das Leiden steigern, so daß auf dieser Seite Beharrlichkeit ein milderndes Moment darstellt.

Ich habe auch die Knaben gezählt, die konservative Lusterinnerung mit revolutionärer Unlusterinnerung bezw. konservative Unlusterinnerung mit revolutionärer Lusterinnerung verbinden. Ich konstatierte:

Knaben mit konservativer Lust- und revolutionärer Unlusterinnerung: 2,
Knaben mit konservativer Unlust- und revolutionärer Lusterinnerung: 6.

Hier zeigt sich noch deutlicher das auch schon oben beobachtete Uebergewicht der konservativen Unlust- im Vergleich zur konservativen Lusterinnerung und der revolutionären Lust- im Vergleich zur revolutionären Unlusterinnerung. Die beiden Uebergewichte haben sich, wie zu erwarten war, in den kombinierten Typen gegenseitig verstärkt.

Noch eine dritte Musterung möchte ich erwähnen. Man kann darauf achten, wie oft es vorkommt, daß die Angaben unter SL und PL bezw. unter SU und PU völlig identisch sind (abgesehen von der Reihenfolge). Wir wollen in einem solchen Falle von absolut konservativer Lust- bezw. Unlusterinnerung reden. Führt man die betreffenden Zählungen aus, so ergibt sich folgendes:

Knaben mit absolut konservativer Lusterinnerung: 7,
Knaben mit absolut konservativer Unlusterinnerung: 12.

Dies Ergebnis kann zur Bestätigung der obigen Feststellungen dienen.

## 4.

## Die Mannigfaltigkeit der Lust- und Unlusterinnerungen.

Nach unsern Tabellen ist die Anzahl der Angaben, die unter einer bestimmten Rubrik gemacht werden, sehr verschieden. Wir können diese Verhältnisse in folgender Form übersichtlich darstellen:

Rubrik **PL**.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Anzahl | der | Knaben | mit | 0 | Ang.: | 1, |
| „ | „ | „ | „ | 1 | „ : | 10, |
| „ | „ | „ | „ | 2 | „ : | 17, |
| „ | „ | „ | „ | 3 | „ : | 35, |
| „ | „ | „ | „ | 4 | „ : | 20, |
| „ | „ | „ | „ | 5 | „ : | 13, |
| „ | „ | „ | „ | 6 | „ : | 6, |
| „ | „ | „ | „ | 7 | „ : | 2, |
| „ | „ | „ | „ | 8 | „ : | 0, |
| „ | „ | „ | „ | 9 | „ : | 0, |
| „ | „ | „ | „ | 10 | „ : | 0, |
| „ | „ | „ | „ | 11 | „ : | 1. |

Rubrik **PU**.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Anzahl | der | Knaben | mit | 0 | Ang.: | 6, |
| „ | „ | „ | „ | 1 | „ : | 16, |
| „ | „ | „ | „ | 2 | „ : | 37, |
| „ | „ | „ | „ | 3 | „ : | 22, |
| „ | „ | „ | „ | 4 | „ : | 12, |
| „ | „ | „ | „ | 5 | „ : | 7, |
| „ | „ | „ | „ | 6 | „ : | 4, |
| „ | „ | „ | „ | 7 | „ : | 1. |

Rubrik **SL**.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Anzahl | der | Knaben | mit | 0 | Ang.: | 24, |
| „ | „ | „ | „ | 1 | „ : | 27, |
| „ | „ | „ | „ | 2 | „ : | 28, |
| „ | „ | „ | „ | 3 | „ : | 19, |
| „ | „ | „ | „ | 4 | „ : | 5, |
| „ | „ | „ | „ | 5 | „ : | 2. |

Rubrik **SU.**

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Anzahl | der | Knaben | mit | 0 | Ang.: | 30, |
| „ | „ | „ | „ | 1 | „ : | 37, |
| „ | „ | „ | „ | 2 | „ : | 24, |
| „ | „ | „ | „ | 3 | „ : | 12, |
| „ | „ | „ | „ | 4 | „ : | 2. |

Rechnet man bei allen vier Rubriken diejenige Angabenzahl aus, welcher die größte Häufigkeit zukommt, also die Durchschnittszahl von Angaben, so findet man

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| bei | **PL** | den | Wert | 3,4, |
| „ | **PU** | „ | „ | 2,6, |
| „ | **SL** | „ | „ | 1,6, |
| „ | **SU** | „ | „ | 1,2. |

Hieraus ist einmal ersichtlich, daß die Durchschnittszahl der Angaben bei der primären Erinnerung ungefähr doppelt so groß ist wie die Durchschnittszahl der entsprechenden sekundären Angaben, und zwar sowohl auf Seiten der Lust als auch der Unlust.

Ferner kann man aus der obigen Zusammenstellung entnehmen, daß sowohl bei der primären als auch bei der sekundären Erinnerung die Anzahl der Lustangaben durchschnittlich etwa um ein Drittel größer ist als die der Unlustangaben. Das paßt gut zu unsern früheren Konstatierungen zu Gunsten des Erinnerungsoptimismus.

Die durchschnittliche Angabenzahl ohne Unterschied der Rubriken beträgt 2,2. Diesen Wert kann man als Niveau für eine andre Schätzung benutzen. Man sieht zu, wie viele Knaben bei **PL**, **PU**, **SL** oder **SU** über 2,2 Angaben hinausgehen.

Eine übernormale Angabenzahl haben

| | | | |
|---|---|---|---|
| bei | **PL** . . . . . . . . . . | 77 | Knaben, |
| „ | **PU** . . . . . . . . . . | 46 | „ |
| „ | **SL** . . . . . . . . . . | 26 | „ |
| „ | **SU** . . . . . . . . . . | 14 | „ |

Hier beachte man zunächst, wie stark der nivellierende Einfluß der Zeit sich geltend macht. Im sekundären Stadium er-

hebt sich nur der dritte Teil von den Knaben, die im primären Stadium mehr als 2,2 Lust- bezw. Unlustangaben aufwiesen, über das Niveau.

Außerdem ist wieder das Uebergewicht auf Seiten der Lust ganz unverkennbar.

## 5.

## Empirische Bestätigung der Schopenhauerschen Lehre von der Zusammengehörigkeit großer Lust- und großer Schmerzdisposition.

In unserer theoretischen Erörterung des Schopenhauerschen Pessimismus berührten wir auch die merkwürdige Aufstellung, daß „unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz sich immer nur in derselben Person einfinden".

Unser Tabellenmaterial gestattet uns, die Behauptung des Philosophen bis zu einem gewissen Grade empirisch zu kontrollieren.

In Nr. 4 haben wir festgestellt, daß die Durchschnittszahlen von Angaben unter

**PL, PU, SL, SU**

der Reihe nach folgende sind:

3,4; 2,6; 1,6; 1,2.

Wenn ein Knabe mehr als drei Angaben unter **PL** macht, so können wir sagen, daß er eine übernormale primäre Lusterinnerung hat. Weist er unter **PL** nur drei oder noch weniger Angaben auf, so schreiben wir ihm unternormale primäre Lusterinnerung zu. In analoger Weise lassen sich über- und unternormale primäre Unlusterinnerung sowie über- und unternormale sekundäre Lust- oder Unlusterinnerung unterscheiden.

Achten wir nur auf die primären Aussagen, so zerfallen die 105 Knaben in vier Gruppen.

Die erste Gruppe, die wir kurz durch das Symbol

(PL, PU)

markieren, ist durch übernormale Lusterinnerung und übernormale Unlusterinnerung charakterisiert, die zweite,

(PL, pu),

durch übernormale Lust- und unternormale Unlusterinnerung, die dritte,

(pl, PU),

durch unternormale Lust- und übernormale Unlusterinnerung, die vierte,

(pl, pu),

durch unternormale Lust- und unternormale Unlusterinnerung.

Der Umfang dieser vier Gruppen ist nun nach unsern Tabellen folgender:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Zu | (PL, PU) | gehören | 28 | Knaben, |
| „ | (PL, pu) | „ | 14 | „ |
| „ | (pl, PU) | „ | 17 | „ |
| „ | (pl, pu) | „ | 46 | „ |

Man sieht hieraus, daß der Typus (pl, pu) der häufigste ist und hinter ihm gleich der Typus (PL, PU) rangiert. Die beiden andern Typen fallen stark dagegen ab.

Offenbar entsprechen die Typen (PL, PU) und (pl, pu) der Schopenhauerschen Lehre von der gleich starken Empfänglichkeit für Lust und Unlust. Nicht einmal der dritte Teil unserer 105 Knaben läßt sich als Gegeninstanz gegen Schopenhauer anführen.

Ein analoges Verhältnis ergibt sich, wenn wir nach demselben Prinzip die Knaben bei ihren sekundären Aussagen klassifizieren. Zur abkürzenden Bezeichnung der vier hier auftretenden Gruppen bedienen wir uns der nach dem obigen ohne weiteres verständlichen Symbole

(SL, SU), (SL, su), (sl, SU), (sl, su).

Unsere Tabellen liefern nun folgendes:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Zu | (SL, SU) | gehören | 30 | Knaben, |
| „ | (SL, su) | „ | 24 | „ |
| „ | (sl, SU) | „ | 8 | „ |
| „ | (sl, su) | „ | 43 | „ |

Bemerkenswert ist die große Konstanz, mit der sich die Häufigkeit der ausgezeichneten Schopenhauerschen Typen mit nur übernormalen oder nur unternormalen Gliedern beim Uebergang zur sekundären Erinnerung behauptet. Die beiden andern Typen erfahren starke Häufigkeitsänderungen.

Interessant ist dabei, daß der Typus mit übernormaler Lust- und unternormaler Unlusterinnerung, also der spezifisch optimistische Typus, sich in dem sekundären Stadium auf Kosten des entgegengesetzten, spezifisch pessimistischen Typus mächtig ausbreitet. Letzteres zeigt wieder von einer neuen Seite die optimistische Tendenz der Erinnerungsfunktion.

Um die hier herrschenden Beziehungen noch deutlicher sichtbar zu machen, will ich das schon oben verschiedentlich benutzte Prinzip der extremen Fälle — wie ich es nennen möchte — zu Hilfe nehmen. Ich suche also jetzt aus meiner Tabelle

1. die Knaben heraus, die sowohl zu dem Typus (PL, PU) als auch zu dem Typus (SL, SU),
2. die Knaben, die sowohl zu (PL, pu) als auch zu (SL, su),
3. die Knaben, die sowohl zu (pl, PU) als auch zu (sl, SU),
4. die Knaben, die sowohl zu (pl, pu) als auch zu (sl, su) gehören.

Wir können diese extremen, durch Kombination gewonnenen Typen der Reihe nach durch

(LU), (Lu), (lU), (lu)

symbolisieren.

Nimmt man die betreffenden Zählungen vor, so findet man

16 Knaben vom Typus (LU),
3 " " " (Lu),
1 " " " (lU),
26 " " " (lu).

Hierdurch wird die Schopenhauersche Behauptung, nach welcher die Typen (LU), (lu) die häufigsten sein müssen, vollkommen bestätigt. Während früher etwa ein Drittel der beteiligten Knaben gegen Schopenhauer sprach, ist es jetzt nicht einmal ein Zehntel.

Aus der obigen Zusammenstellung läßt sich außerdem noch erkennen, daß der Typus (lu) bei weitem der häufigste ist. Diesen Typus, der eine unternormale Lust- und eine unternormale Unlusterinnerung aufweist, könnte man passend als den stoischen Erinnerungstypus bezeichnen.

VI. Kapitel.

## Schopenhauers Ethik und Erlösungslehre.

Wir kommen zum letzten und tiefsinnigsten Teil des Schopenhauerschen Systems. Hier werden die ethischen Probleme behandelt, und zwar in einer so ernsten Zuspitzung, wie sie sonst nur beim religiösen Denken vorzukommen pflegt.

„Bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.“ Mit dieser Formel hat unser Philosoph selbst kurz den Angelpunkt der abschließenden Betrachtung in seinem Hauptwerk umschrieben.

Die ganze Erscheinungswelt, vom Intellekt beleuchtet, zeigt dem Willen wie in einem Spiegel das eigene Bild. Wir wissen, daß dieses Spiegelbild durchaus unerfreulich ist. Aus der Natur des Willens überhaupt soll ja, wie wir im vorigen Kapitel sahen, schon a priori folgen, daß alles Leben wesentlich auf Leiden hinausläuft.

Die treibende Kraft aller Erscheinungen ist der „Wille zum Leben“. An den „Willen zum Leben“ können nun jene zwei entgegengesetzten Reaktionen anknüpfen, die der Philosoph in seiner oben erwähnten Formel „Bejahung“ und „Verneinung“ nennt. Beide Reaktionen haben ihre besonderen, charakteristischen Formen. Die nähere Darlegung dieser charakteristischen Formen macht uns — z. T. in scharfer Kontrastierung — mit den typischen Stufen des gewöhnlichen Tuns und des sittlichen Verhaltens bekannt.

Der niederste und schwächste Grad der Willensbejahung ist „die Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte“. (W W. I, 424.)

Aufs neue schärft Schopenhauer bei dieser Gelegenheit seine voluntaristische Deutung des Leibes ein. „Da schon der Leib des Menschen die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung des Ganzen und seiner Teile, ist eine andere Darstellungsweise desselben Dinges an sich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist. Daher können wir, statt

Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes sagen.“ (W W. I, 422 f.) Der schwächste Grad der Willensbejahung wird von unserem pessimistischen Philosophen noch gelinde beurteilt. Denn es ließe sich hierbei annehmen, „mit dem Tode dieses Leibes sei auch der Wille erloschen, der in ihm erschien“. (W W. I, 424.) Im Ergänzungsbande zum Hauptwerk hören wir sogar das dem sonstigen Pessimismus widersprechende Zugeständnis, „die Mühen und Sorgen“ eines bloß individuellen Lebens „würden nicht groß, mithin das Dasein leicht und heiter ausfallen“. (W W. II, 668.)

Ein zweiter, stärkerer Grad der Willensbejahung tritt uns in der Zeugung entgegen. Die Bejahung greift über den Bereich des eigenen Leibes hinaus und erhält das Leben jenseits der kurzen Individualexistenz. Damit ist aber „auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs neue mitbejaht“ und die Erlösung hinausgeschoben. Hier ist nach Schopenhauer der tiefe Grund des sexuellen Schamgefühls zu suchen.

Einen dritten Grad der Willensbejahung stellt der „Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung“ dar, den wir als Unrecht bezeichnen. Die Bejahung des eigenen Willens ist also mit der „Verneinung des in einem anderen Leibe erscheinenden Willens“ verbunden. Es findet eine Selbstzerfleischung des Willens statt, der ja in allen Erscheinungen identisch ist. Dieser metaphysische Sachverhalt wird sowohl von dem Unrechtleidenden wie von dem Unrechttuenden ohne abstrakte Erkenntnis sofort dunkel gefühlt.

„Wenn ein Mensch, sobald Veranlassung da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist, Unrecht zu tun, nennen wir ihn böse.“ (W W. I, 466.) Nach Schopenhauer ist dem bösen Charakter einmal übermäßige Heftigkeit der Willensbejahung eigentümlich, sodann Befangenheit im principio individuationis, das seinem Intellekt die eigene Person und alle anderen in schroffem Gegensatze zeigt. Der Böse „sucht allein sein eigenes Wohlsein, vollkommen gleichgültig gegen das aller anderen, deren Wesen ihm völlig fremd ist, durch eine weite Kluft von dem seinigen geschieden, ja, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, ansieht“. (W W. I, 467.)

Weil mit der Steigerung des Willens auch das Leiden wächst, „trägt schon der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen das Gepräge des inneren Leidens". (W W. I, 467.)

Die innere Qual treibt den Bösen schließlich zur eigentlichen Bosheit, ja zur Grausamkeit. „Dieser ist das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, sondern Zweck an sich." (W W. I, 467 f.) Schopenhauer gibt noch eine genauere psychologische Analyse der Grausamkeit. Er weist darauf hin, daß wir unsere eigenen Freuden und Leiden nach den entsprechenden Zuständen der Umgebung schätzen. „Jede Entbehrung wird unendlich gesteigert durch fremden Genuß . . . Der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen." (W W. I, 468.) So strebt auch der ausgezeichnete Bösewicht danach, seine innere Leidenslast indirekt zu erleichtern. Er weidet sich am „Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt". (W W. I, 468.)

Wenn wir von dem egoistischen Unrechttun die uneigennützige, sozusagen altruistische Bosheit als besondere Stufe absondern, haben wir also nach Schopenhauers Lehre vier typische Grade der Willensbejahung.

Der häßliche Charakter, den die Willensbejahung in ihren höheren Graden offenkundig zeigt, genügt unserem Philosophen als Grund für ein summarisches Verdammungsurteil, das sozusagen rückwirkende Kraft hat, indem es die biologisch älteren, niederen Bejahungsgrade miteinschließt. Eine Stelle der Parerga und Paralipomena hat dieser Dialektik einen besonders klaren Ausdruck gegeben. „Wer etwas tiefer zu denken fähig ist," so heißt es, „wird bald absehen, daß die menschlichen Begierden nicht erst auf dem Punkte anfangen können, sündlich zu sein, wo sie, in ihren individuellen Richtungen einander zufällig durchkreuzend, Uebel von der einen und Böses von der anderen Seite veranlassen; sondern daß, wenn dieses ist, sie auch schon ursprünglich und ihrem Wesen nach sündlich und verwerflich sein müssen, folglich der ganze Wille zum Leben selbst ein verwerflicher ist. Ist ja doch aller Greuel und Jammer, davon die Welt voll ist, bloß das notwendige Resultat der gesamten Charaktere, in welchen der

Wille zum Leben sich objektiviert, unter den an der ununterbrochenen Kette der Notwendigkeit eintretenden Umständen, welche ihnen die Motive liefern; also der bloße Kommentar zur Bejahung des Willens zum Leben.“ (WW. V, 329.)

Betrachten wir nunmehr den Stufengang, der — in entgegengesetzter Richtung — zur vollkommenen Willensverneinung führen soll.

Die erste Stufe ist die Gerechtigkeit. Der Gerechte enthält sich jedes Uebergriffs in die Sphäre fremder Willensbejahung. Er sucht also jedenfalls die ungestüme eigene Willensbejahung zu zügeln. Seine Handlungsweise bekundet, daß er das täuschende principium individuationis schon etwas durchschaut, „daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorstellung gegebenen Erscheinung wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechttuns, d. h. Nichtverletzens“. (WW. I, 476.)

Eine zweite Stufe wird durch die Menschenliebe repräsentiert. Die Durchschauung des principii individuationis hat hier eine weitere Steigerung erfahren. Der Anblick fremden Leidens wirkt fast so wie der des eigenen. Während der Gerechte sich bloß damit begnügt, die Leidenssumme seiner Umgebung durch Uebergriffe nicht zu vermehren, strebt der Gute nach einem Ausgleich der beiderseitigen Leiden. „Er versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern.“ (WW. I, 478.) Mit großer Emphase betont Schopenhauer die tiefe Befriedigung, die aus uneigennützigen Taten entspringt. Fast scheint es, als ob dadurch das ganze Leben ein optimistisches Gepräge erhält. Doch hat unser Philosoph selbst durch eine Verklausulierung angedeutet, daß der Pessimismus unangetastet bleiben soll. Die Verklausulierung klingt aber ziemlich matt. Hören wir folgenden interessanten Passus! „Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben, und alle seine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntnis des Menschenloses über-

haupt seine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht, so gibt die bleibende Erkenntnis seines eigenen Wesens in allem Lebenden ihm doch eine gewisse Gleichmäßigkeit und selbst Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erscheinungen verbreitete Anteil kann nicht so beängstigen, wie der auf eine konzentrierte. Die Zufälle, welche die Gesamtheit der Individuen treffen, gleichen sich aus, während die dem Einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen.“ (W W. I, 480.)

Gerechtigkeit und Menschenliebe sind die beiden Kardinaltugenden. Daß ihr gemeinsames letztes Motiv Mitleid ist, sucht Schopenhauer noch besonders zu begründen. Der Gerechtigkeit liegt ein geringerer Grad von Mitleidsregung zu Grunde. Das Mitleid geht nur soweit, daß es uns abhält, persönliche Zwecke mittels fremder Leiden zu erstreben. In den einzelnen gerechten Handlungen macht sich dieses Motiv allerdings mehr indirekt bemerkbar. Wir halten uns in praxi an gewisse Grundsätze. Die verborgene Kraft dieser Grundsätze stammt aber doch aus dem Mitleid, der „Quelle aller Moralität“. Das zeigt sich vor allem darin, daß eine ins Wanken geratene Maxime der Gerechtigkeit durch nichts wirksamer gestützt werden kann, als durch ein Mitleidsmotiv. „Dies gilt nicht etwa bloß, wo es die Verletzung der Person, sondern auch wo es die des Eigentums betrifft, z. B. wenn jemand eine gefundene Sache von Wert zu behalten Lust spürt; so wird — mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieser Wahrheit geschieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Versicherung hinzugefügt wird, der Verlierer sei ein armer Mensch, ein Dienstbote u. dgl.“ (WW. III, 597.)

Noch deutlicher macht sich das Mitleid als Triebfeder der Menschenliebe bemerkbar. Schopenhauer verweist zunächst auf seine sonst vertretene Lehre von dem negativen Charakter aller Freuden. Die Freuden bedeuten nichts anderes als „das Ende eines Uebels“. Damit ist der Wirksamkeit der Liebe eine bestimmte Bahn vorgezeichnet. Was wir für andere tun, kann

stets „nur Linderung ihrer Leiden" sein. „Folglich ist, was uns bewegen kann zu guten Taten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntnis des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus ergibt sich, daß die reine Liebe ihrer Natur nach Mitleid ist." (WW. I, 482.) Wo zum Mitleid kein Anlaß gegeben wird, fällt auch die Liebe weg. „Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Teilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der Menschenliebe sind, bleiben dem in irgendeinem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen als solchem nehmen wir nicht teil; vielmehr bleibt er als solcher unserem Herzen fremd: habeat sibi sua." (WW. III, 618 f.) Andererseits entspricht einer gesteigerten Erregung von Mitleid gesteigerte Liebe. Daher kommt es, „daß Eltern in der Regel das kränkliche Kind am meisten lieben". (WW. III, 620.) Zur Bekräftigung seiner Ansicht führt Schopenhauer auch an, „daß Ton und Worte der Sprache und Liebkosungen der reinen Liebe ganz zusammenfallen mit dem Tone des Mitleids" sowie „daß im Italienischen Mitleid und reine Liebe durch dasselbe Wort pietà bezeichnet werden". (WW. I, 483.)

Mit der bloßen Tugendübung ist aber noch nicht die höchste Stufe erklommen. Bei vollkommener Durchschauung des principii individuationis betrachtet der Mensch das Elend in der ganzen Welt wie sein eigenes. „Alle Qualen anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist wie seine eigenen." (WW. I., 486.) Das nichtige Wesen des Ganzen enthüllt sich ihm. Diese Erkenntnis führt zu einer durchgreifenden Wandlung. Sie kann nicht mehr Motiv sein, sondern wird vielmehr das „Quietiv alles und jedes Wollens". Es findet eine Abkehr vom Leben statt. Der Wille „bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es". (WW. I, 487.) Diese Willensverneinung hat ihren spezifischen Ausdruck in der Askese. Der Asket entschließt sich freiwillig zu vollkommener Keuschheit. Das ist der

erste Schritt. Er bildet offenbar das genaue Gegenstück zum zweiten Grad der Willensbejahung, zur Zeugung. Die allgemeine Durchführung der Keuschheitsmaxime würde naturgemäß das Aussterben des Menschengeschlechts zur Folge haben. Ja vielleicht findet zugleich eine Miterlösung der ganzen übrigen Welt statt. Denn man darf wohl annehmen, „daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Wiederschein derselben, die Tierheit, wegfallen würde, wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden," und „mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntnis dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts schwände, da ohne Subjekt kein Objekt". (WW. I, 488.) Bestätigungen dieser Ansicht glaubt Schopenhauer in der mystisch-religiösen Tradition anzutreffen.

Zur Askese gehört weiterhin freiwillige und absichtliche Armut. Nicht nur im Interesse fremder Not wird auf den Besitz verzichtet, sondern es soll dadurch die Abtötung des Willens befördert werden, „damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntnis Abscheu gefaßt hat". (WW I, 489.)

Unrecht, Schmach und Leiden aller Art läßt der Asket mit größter Geduld und Sanftmut über sich ergehen. Ja er freut sich sogar darüber, weil ihm Gelegenheit geboten wird, die Gewißheit von seiner eigenen Willensverneinung zu bekräftigen. „Er vergilt das Böse, ohne Ostentation, mit Gutem und läßt das Feuer des Zornes so wenig als das der Begierde je in sich wieder erwachen." (WW. I, 490.)

Seinen Leib nährt der Asket nur ganz notdürftig. Durch Fasten, ja Kasteiung und Selbstpeinigung sucht er den Willen mehr und mehr zu brechen. Wir sehen, diese asketische Betätigung wendet sich sogar gegen den ersten, harmlosesten Grad der Willensbejahung.

Der Tod endlich wird vom Asketen mit Freuden begrüßt als „ersehnte Erlösung". Der letzte schwache Erscheinungsrest des Willens verfällt der Auflösung. Damit „endigt nicht, wie bei anderen, bloß die Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte, welches letzte mürbe Band nun

auch zerreißt. Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendigt." (WW. I, 490 f.) Ausdrücklich verweist Schopenhauer auf die christlichen und indischen Heiligen, die als konkrete Beispiele die abstrakte philosophische Charakteristik der Willensverneinung am besten erläutern können.

Wir wollen hier einmal innehalten und die dargestellten Entwickelungen einer kritischen Revision unterziehen.

Anzuerkennen ist jedenfalls das Bestreben, die verschiedenen praktischen Verhaltungsweisen aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten. Das Gute und das Böse stehen nicht als isolierte, unvermittelte Gegensätze da. Sie sind vielmehr eingegliedert in zwei Stufenreihen, die ein merkwürdiges Verhältnis zueinander haben. Bezeichnen wir nämlich mit

$$+ L, + Z, + U, + B$$

die vier Stufen der Willensbejahung (Leibeserhaltung, Zeugung, Unrecht, Bosheit), so brauchen wir bloß die positiven Vorzeichen mit negativen zu vertauschen, um einen entsprechenden symbolischen Ausdruck für die verschiedenen Stufen der Willensverneinung zu erhalten:

$$- L, - Z, - U, - B.$$

— L und — Z sind offenbar spezifische Formen von Askese, während — U und — B die beiden Kardinaltugenden repräsentieren.

Vergleichen wir nun die Reihe — L, — Z, — U, — B genau mit der von Schopenhauer vorher aufgestellten Rangordnung, so zeigt sich doch eine Abweichung. Die asketischen Stufen — L, — Z, die eine höhere Vollendung der bloßen Tugendübung darstellen sollen, sind hier an den Anfang gerückt. Mir scheint, daß diese Umordnung auch sachlich nicht ungerechtfertigt ist.

Und damit haben wir sogleich einen bedenklichen Punkt der ganzen Theorie berührt.

Wenn + L und + Z niedere Bejahungsformen des Willens bedeuten, so dürfte die Aufhebung dieser Bejahungsformen entsprechend niedrig zu bewerten sein. In der Tat gehört auch wohl nicht übermäßige sittliche Kraft dazu, die Leibespflege zu vernachlässigen und auf die Fortpflanzung zu verzichten. Jedenfalls darf man nicht glauben, als ob solche asketischen

Leistungen schon stets die eigentliche Tugendhaftigkeit einschließen. Im Gegenteil, die Asketen können hartherzig und unduldsam gegen ihre Mitmenschen werden. Die Zurückgezogenheit wirkt abstumpfend auf den sozialen Sinn und erzeugt leicht Größenwahn. Was soll man dazu sagen, wenn Asketen sich sogar über die natürlichen Blutsbande hinwegsetzen und die freundliche Annäherung von Eltern und Geschwistern mit ostentativer Kälte abweisen? Kann man dieses häßliche Benehmen als Anzeichen höchster Moralität betrachten?

Der Grund für Schopenhauers Hochschätzung der Askese muß wohl in einer Zweideutigkeit der entsprechenden Bejahungswerte gesucht werden, die übrigens für viele andere Wertordnungen typisch ist.

Ein Wert kann nämlich einmal sozusagen nach seinem absoluten Betrag beurteilt werden, der sich in seinen unmittelbaren Aeußerungen kund gibt. Sodann ist aber auch eine Art von relativer Beurteilung möglich, wobei man die entfernteren Einflüsse des Wertes berücksichtigt und namentlich zusieht, wieweit der fragliche Wert die natürliche Grundlage für andere, höhere Werte bildet. Beide Schätzungen bewegen sich offenbar in entgegengesetzten Richtungen. Im allgemeinen gilt die Regel, daß die sogenannten niederen Werte der absoluten Schätzung gerade Anknüpfungspunkte für eine lange aufsteigende Entwickelungsreihe sind und darum relativ sehr hoch geschätzt werden müssen. Umgekehrt dürfte ein in der absoluten Stufenordnung ganz oben stehender Wert nach relativer Schätzung gering erscheinen, weil er keine bedeutende Fortschrittsmöglichkeit eröffnet.

Hiernach kann man auch die Bejahungswerte Schopenhauers verschieden rangieren.

Die oben angeführte Ordnung

$$+L, +Z, +U, +B$$

folgt offenbar dem Prinzip der absoluten Schätzung. Es wird dabei nur auf den unmittelbaren Ausdruck der Willensbejahung geachtet. Insofern scheint die niedere Bewertung von $+L$ und $+Z$ ganz gerechtfertigt.

Anders gestaltet sich die Sache, wenn wir uns an die relative

Schätzungsweise halten. Dann müssen gerade die Werte, die noch weitere Steigerungen zulassen, also die Anfangsglieder der früheren Reihe, sehr hoch taxiert werden. D. h. + L und + Z rücken nach der neuen Ordnung auf die obersten Plätze. An diese zweite Ordnung muß Schopenhauer stillschweigend gedacht haben, als er bei der Konstruktion der Verneinungswerte die Gegensätze von + L und + Z so sehr auszeichnete. Er hält sich eben an den richtigen Grundsatz, daß man ein Uebel dann am besten ausrotten kann, wenn man seine Wurzeln abschneidet. Dieser Grundsatz ist nichts anderes als eine praktische Konsequenz der relativen Schätzungsweise. Unser Philosoph glaubt, daß + U und + B die natürlichen Fortentwickeungen desselben Willens sind, der schon in + L und + Z steckt. Ist das zutreffend, so hat in der Tat die Aufhebung von + U und + B, die den Tugenden entspricht, keine besonders große Bedeutung. Es werden dadurch nur die Auswüchse des schädlichen Willens getroffen. Dagegen ist die Aufhebung von + L und + Z, die der Askese entspricht, eine Radikalkur.

Somit erscheint die merkwürdige Rangierung der asketischen Werte bei Schopenhauer doch ganz verständlich.

Es fragt sich nun aber sehr, ob die Voraussetzung richtig ist, daß + U und + B die natürlichen Fortentwickelungen von + L und + Z darstellen. Ich meine, daß unser Philosoph hier durch seinen Pessimismus irregeleitet wurde. Man kann sich nämlich auf der Grundlage von + L und + Z auch Willenssteigerungen denken, die nicht mit unmoralischen Nebeneffekten verbunden sind.

Wenn z. B. jeder die Willensbejahung in der immer vollkommeneren Ausbildung der persönlichen Fähigkeiten bei sich selbst und seinen Nachkommen sucht, so eröffnet sich da ein Fortschrittsweg, der von Ungerechtigkeiten und Bosheiten durchaus rein ist. Diese Form der Willensbejahung läßt die mannigfachsten Variationen zu. Prinzipiell gibt es für sie keine Schranken. Der Wille braucht sich hier nicht über Raummangel zu beklagen. Er kann frei wachsen und seines Wachstums froh sein.

Wenn demnach + L und + Z zugleich die Grundlage von moralisch einwandsfreien, ja sogar wertvollen Willenssteigerungen sind, können sie nicht als durchaus

schädlich gelten. Entsprechend ist dann die hohe Auszeichnung der asketischen Werte zu verwerfen. Durch die Kultur dieser Werte würde man mit den bösen auch die guten Wurzeln der Willensbejahung zerstören.

Außerdem ist es vielleicht unzulässig, + U und + B unter die höheren Formen der Willensbejahung zu rechnen.

Wer in eine fremde Individualsphäre einbricht, um sich irgendwelche Vorteile zu verschaffen, beweist damit eigentlich, daß er selbständig seine Bedürfnisse nicht befriedigen kann, daß sein Wille schwach ist. Die energische Aufraffung im Rechtsbruch ist nur eine momentane, äußerliche Unterbrechung eines mehr oder weniger schlaffen Schmarotzerlebens. Das bekannte Sprichwort: „Müßiggang ist aller Laster Anfang" hat einen tieferen Sinn, als man glauben sollte. Scheinbar zeigt zwar der erfolgreiche Ungerechte eine Erweiterung seines Willensbereichs. Bei näherer Prüfung merkt man aber stets, daß diese Erweiterung nur eine äußerliche ist, weil eben die innere Herrschaft über das Ganze fehlt, die allein durch ehrliche Arbeit erworben werden kann und wirkliche Willensenergie erfordert. Darum haftet an allen ungerechten Anmaßungen der natürliche Fluch der Vergänglichkeit. Soll andererseits in wirksamer Weise Rechtsbrüchen vorgebeugt werden, so gibt es ohne Zweifel kein besseres Mittel als die Erziehung eines willensstarken Geschlechts mit selbständigen, positiven Fähigkeiten, das sich des Schmarotzerlebens schämt.

Daß Schopenhauer nicht auch die Schwächlichkeit des ungerechten Willens bemerkt hat, ist verwunderlich. Denn seine Analyse der Grausamkeit nähert sich im Grunde bereits unserer Auffassung. Der Grausame fühlt innere Qual. Er benutzt die fremden Leiden, um sich Erleichterung zu verschaffen. Das heißt doch, um es in unserer drastischen Formel auszudrücken: Der Grausame verfährt beim Trostsuchen nach schamlosester Schmarotzerart, weil er eben absolut unfähig ist, sich selbst aufzurichten. Seine innere Qual kündet offenbar einen geschwächten, gebrochenen Willen an. Schopenhauer möchte darin allerdings die Folge gesteigerter Willensbejahung erblicken. Andererseits charakterisiert er wieder den Bösen ganz richtig als einen, dem das Wesen der anderen völlig fremd sei. Dies

letztere bedeutet anscheinend, daß der tatsächliche Lebenskreis eines solchen Menschen eng ist. Die gewaltsame äußere Erweiterung, die nicht mit einer innerlichen Aneignung verbunden ist, muß die Enge des Willens durch Kontrast besonders empfindlich machen. Was aber vom Bösen gilt, das gilt mutatis mutandis auch vom Ungerechten.

Wir können uns nunmehr die Mühe ersparen, unsere Interpretation von + U als einer Willensschwäche analog auch für + B genauer zu entwickeln. Schopenhauer hat in diesem Punkte, wie wir sahen, den Kerngedanken selbst gestreift.

Ist aber unsere Interpretation stichhaltig, dann gehören + U und + B *überhaupt nicht zu den höheren Formen der Willensbejahung.* Daraus folgt, daß *der verwerfliche Charakter, der + U und + B anhaftet, jetzt nicht mehr auf die höheren Formen der Willensbejahung übertragen werden darf. Zugleich wird das die niederen Grade einschließende summarische Verdammungsurteil über die Willensbejahung hinfällig.*

Schopenhauers Reihe der Willensbejahungen

+ L, + Z, + U, + B

können wir also nicht anerkennen. Sie hat sich als ein Aggregat widersprechender Elemente herausgestellt. Nur die beiden ersten Stufen, + L und + Z, haben wirklich Bejahungscharakter. Die beiden letzten Stufen dagegen passen gar nicht in diesen Zusammenhang, da sie auf einer inneren Schwächung des Willens beruhen, also eigentlich Verneinungscharakter haben.

Die Disharmonie der Bejahungsreihe hat, wie nicht anders zu erwarten war, auch die Verneinungsreihe beeinflußt. Wir müssen hier gleichfalls kritische Kontrolle üben.

Die asketischen Stufen, — L und — Z, sind freilich nicht zu beanstanden. Sie geben der Verneinung des Willens zum Leben einen unzweideutigen Ausdruck. Das leuchtet ohne weiteres ein, weil eben der Bejahungscharakter der entgegengesetzten Werte + L und + Z feststeht.

Aber zwischen diesen asketischen Stufen und den spezifisch moralischen — U und — B liegt eine tiefe Kluft, die sich schwerlich überbrücken läßt. Wenn nämlich unsere früheren Aus-

führungen richtig sind, so haben + U und + B nicht Bejahungscharakter, sondern Verneinungscharakter. Daraus können wir schon a priori mit Bestimmtheit entnehmen, daß eine Negation dieser negativen Werte selbst etwas Positives ergeben wird. „Duplex negatio affirmat.“ D. h. also: — U und — B müssen bejahende Werte sein. Diese Deduktion steht durchaus in Einklang mit dem, was die direkte Analyse der fraglichen Werte lehrt.

Die Gerechtigkeit enthält entschieden ein Moment starker Lebensbejahung. Indem ich es mir zur Pflicht mache, die fremden Individualinteressen unangetastet zu lassen, fördere ich doch die Erhaltung der beteiligten Genossen. Hätte die Gerechtigkeit wesentlich lebensverneinenden Charakter, so müßte auch der auf ihr letzthin basierende Staat eine lebensfeindliche Einrichtung sein. Tatsächlich ist der Staat gerade auf eine dauerhaftere und reichere Lebensentfaltung gerichtet.

Das Gerechtigkeitsprinzip legt dem Einzelnen wohl einerseits gewisse Einschränkungen auf. Aber diesen Einschränkungen stehen andererseits garantierte Befugnisse gegenüber, die eine ungeahnte Erweiterung der gewöhnlichen individuellen Macht- und Genußsphäre bedeuten. Selbst ein noch so kräftiges Individuum würde schwerlich jemals auf dem Wege der Selbsthilfe alles das erkämpfen und behaupten können, was heutzutage dem schwächlichsten Bürger eines geordneten Rechtsstaates ohne weiteres zur Verfügung steht. Die gerechte Lebensordnung ermöglicht einen ruhigen, sicheren Blick in die Zukunft, insofern sie eine gewisse Konstanz der äußeren Verhältnisse gewährleistet. Ohne solchen Fernblick würde schwerlich jemand an Unternehmungen herangehen, deren Vollendung auch nur einige Jahre erfordert. Ein kurzatmiger Zug käme in das menschliche Tun. Die nächsten Augenblicksinteressen stünden obenan, deren man allein sicher zu sein glaubt. Auch qualitativ würde sich eine Verkümmerung bemerkbar machen. Wer beständig für die Verteidigung der armseligsten Existenzbedingungen sorgen muß, wird dadurch naturgemäß so absorbiert, daß er an eine Pflege der höheren geistigen Fähigkeiten nicht mehr denken kann.

Wir sehen hieraus, wie unzureichend Schopenhauers ein-

seitige negative Charakteristik der Gerechtigkeit ist. Das Gerechtigkeitsprinzip bildet gerade die Grundlage einer festeren, großzügigeren, edleren Art von Willensbejahung.

Natürlich weiß ich sehr wohl, daß das Gerechtigkeitsprinzip bei seiner Ausgestaltung zu positivem Recht allerlei Modifikationen erfährt.

Die rechtlichen Normen sollen möglichst bequem und genau auf die Einzelfälle anwendbar sein. Darum müssen sie in ihren Inhalt gerade äußerliche Momente aufnehmen.

Man beabsichtigt eine gleichmäßige Gefühlswirkung auf alle Rechtsgenossen. Das nötigt wiederum zu einer Bevorzugung gewisser gröberer Bestimmungsmomente, die von der eigentlichen Gerechtigkeitsidee z. T. sehr weit abliegen.

Die Rücksicht auf die historische Kontinuität verbietet allzu schroffe Neuerungen. Man läßt deshalb viele überlieferte Satzungen als Recht gelten, die dem feineren Gerechtigkeitsgefühl mehr oder weniger widersprechen.

Ich meine aber, diese und ähnliche Modifikationen berühren doch mehr die Außenseite. In allen wirklichen Rechtsordnungen steckt zugleich ein unwandelbarer idealer Kern. Und diesen idealen Kern, so dunkel sein Sinn sonst auch scheinen mag, dürfen wir jedenfalls als ein lebensfreundliches Prinzip betrachten, das den Individuen eine reichere Entfaltung geben will.

Auch die Verneinungsstufe der Menschenliebe stellt sich bei näherer Prüfung ganz anders dar.

Wahrhafte Menschenliebe verlangt gewiß große Opfer. Die Arbeits- und Sorgenlast scheint eine Vervielfachung zu erfahren, wenn man an dem fremden Wohl und Wehe den gleichen Anteil nimmt wie an dem eigenen. Eine solche höhere Leistung ist nicht jedermanns Sache. Der schwächliche Wille versagt hier. Der fühlt sich darum auch am wohlsten in den vier Wänden seiner engen persönlichen Interessen. Aber ein starker Wille wird die Gelegenheit zu einem umfassenderen Wirken freudig ergreifen. Die vermehrten Mühen werden seinen Eifer eher anspornen als lähmen. Bieten sie ihm doch einen sichtbaren Maßstab für die überlegene Kraft. Die Mitempfindung

der fremden Leiden deprimiert wohl. Es können aber auch die vielen Freuden mitempfunden werden, die eine erfolgreiche Liebestätigkeit um sich her verbreitet. Und diese Freuden sind für jede edlere Seele das höchste Glück. Schopenhauer erklärt selbst, daß die Anteilnahme an allem Lebenden „das Herz erweitert". (WW. I, 480.) Das deutet doch auf eine Erhöhung des Selbst hin, nicht auf eine Abschwächung oder Vernichtung.

Wenn die subjektive Beglaubigung durch das gesteigerte Selbstgefühl nicht genügt, dann überzeugt vielleicht ein Blick auf das objektive Leben von dem bejahenden Charakter der Menschenliebe.

Die Gerechtigkeit wirkt offenbar mehr in indirekter Form als lebenfördernde Macht. Sie bietet den Individuen freien, sicheren, gesunden Raum zur Entfaltung und läßt sie im übrigen ür sich selbst sorgen. Da ist es unvermeidlich, daß viele aus Mangel an selbständigen Fähigkeiten — trotz der günstigen äußeren Bedingungen — doch verkümmern oder ganz zu Grunde gehen. Hier greift nun die Liebe ein. Sie will durch positive Hilfe die Erschöpften auffrischen, die Irrenden zurechtweisen, die Mutlosen ermuntern. Selbst die Elendesten werden nicht aufgegeben. Alle sollen gerettet werden oder doch wenigstens irgendeine Linderung ihrer Leiden erfahren. Das ist die Maxime der echten Liebe. Darin liegt doch die denkbar weitgehendste Bejahung des Willens zum Leben. Wer ein konkretes Bild von dieser Bejahung haben möchte, der vergegenwärtige sich nur einmal die vielen segensreichen Anstalten und Organisationen, die die christliche Barmherzigkeit geschaffen hat.

Wenn also die beiden Kardinaltugenden Schopenhauers, wie sich herausgestellt hat, keineswegs lebensfeindlich sind, so dürfen wir auch die Lust, die sie gewähren, nicht als Lockruf der Willensverneinung auffassen.

Gegen die hohe Auszeichnung der asketischen Stufen haben wir uns schon bei der Betrachtung der entsprechenden Bejahungsstufen erklärt. Hier sei noch hinzugefügt, daß eine gesunde, maßvolle Einschränkung der körperlichen Interessen sich bei aller ernsten sittlichen Betätigung ganz von selbst als

Nebeneffekt ergibt. Wer edlere Genüsse kennen lernt, wird eben nicht mehr so eifrig den niederen Genüssen nachjagen. Das ist selbstverständlich. Auch läßt sich sehr wohl denken, daß der höchste sittliche Heroismus bis an die Grenze wirklicher Askese führen kann. Forscher, Künstler und Propheten, die große Lebensaufgaben haben, bleiben häufig ehelos und gehen auch in der Leibespflege nicht über das Notdürftigste hinaus. Solche unabsichtlichen asketischen Aeußerungen sind aller Ehren wert, insofern auf ihre Kosten wirklich eine gewaltige segensreiche Produktivität entfaltet wird. Die Askese als Selbstzweck betrieben bedeutet dagegen einen Rückfall in den engherzigsten Egoismus. Solch ein Asket strebt doch nur nach der Ausrottung seines eigenen Trieblebens. Alles andere ist ihm eigentlich gleichgültig. Er absorbiert seine Kräfte in der allmählichen Selbstvernichtung, statt sie, wie der natürliche Asket, für große wertvolle Zwecke der Menschheit zu verwenden.

Was ist vom Mitleid zu halten, das das Grundmotiv aller Moralität sein soll?

Ohne Zweifel gehört die Mitempfindung fremden Leidens zu den tiefsten und ernstesten Gefühlen, deren die menschliche Seele fähig ist. Sie wirkt nicht selten wie ein Alarmsignal, das uns aus den nichtigen Zerstreuungen des Alltags ein wenig aufstört und an die gefährliche Kampfessituation des Lebens erinnert. In solchem Augenblick lassen wir alle trennenden, engherzigen Interessen fahren und sind zu kameradschaftlichen Handlungen jeder Art geneigt.

Schopenhauer hat nicht so Unrecht, wenn er das Mitleid mit einer Durchschauung des principii individuationis in Zusammenhang bringt. Nur beruht diese Durchschauung wohl auf einem natürlichen psychologischen Prozeß und nicht auf einem mystischen Akt.

Man kann sich den Prozeß etwa so denken:

Der Anblick des fremden Leidens hat eine besonders eindringliche, intime Gefühlswirkung zur Folge. Es werden unwillkürlich alle inneren peinvollen Begleiterscheinungen mitreproduziert, die sich nach unserer eigenen Erfahrung an solche Leiden knüpfen: nicht nur die diffusen Organempfindungen, durch die sich der Schmerz gleichsam in das körperliche Ich

einbohrt, sondern auch die mehr oder weniger verzweifelten, aufregenden Schutz- und Abwehrreaktionen, in denen der Leidende instinktiv Rettung sucht. So ergibt sich ein Summationsgefühl, das gewaltig genug sein kann, um momentan die schwächeren Gemütsregungen und Vorstellungen aus unserem Ich zu verdrängen. Zu diesen schwächeren Elementen gehören wohl auch die kleinen individuellen Züge, die doch meist späte Entwickelungsprodukte sind und darum noch nicht tiefe Wurzel gefaßt haben. Also bleibt sozusagen nur ein großzügiges Ich übrig. Dieses großzügige Ich kann dann mit dem fremden Ich besser harmonieren.

Vielleicht ist folgende Darlegung noch genauer und einleuchtender.

Für gewöhnlich besteht zwischen mir und jedem fremden Ich ein gewisses Mißverhältnis. Das Bewußtsein von mir selbst ist konkreter als das von dem fremden Ich. Das fremde Ich tritt mir mehr oder weniger schematisch entgegen. Eine heftige Gefühlswirkung, die ich erfahre, verwischt nun großenteils die individuellen Züge meines konkreten Ichbewußtseins. Mein Ichbewußtsein wird selbst abstrakter und nähert sich so dem Charakter des fremden Ichs. Diese Annäherung wird auch von der anderen Seite unterstützt. Die Gefühle, die ich in dem fremden leidenden Ich selbst annehmen muß, geben diesem offenbar einen bedeutsamen Inhalt und damit eine konkretere Gestalt. So kann das gewöhnliche Mißverhältnis zwischen eigenem Ich und fremdem Ich nicht nur aufgehoben, sondern sogar umgekehrt werden. Das fremde Ich erscheint mir dann konkreter, wichtiger als das eigene, und ich empfinde den natürlichen Drang, diese Stimmung durch entsprechende Handlungen auszudrücken.

Daß aus Mitleid echt sittliche Handlungen entspringen können, werden wir hiernach wohl nicht bezweifeln dürfen. Schopenhauer scheint aber die Tragweite des Mitleidsprinzips ein wenig überschätzt zu haben.

Bedenken muß in erster Linie die Deutung der Gerechtigkeit erregen. Die Gerechtigkeit soll, wie wir wissen, einen geringeren Grad von Mitleid zum Motiv haben. In der Tat läßt sich die gerechte Lebensordnung sozusagen als ein ethisches

Minimum auffassen. Diese Auffassung ist auch sonst oft vertreten worden. Und wenn einmal das Mitleid das einzige ethische Prinzip ist, so kann eben das ethische Minimum konsequenterweise nur mit einer Abschwächung des Mitleids zusammenhängen.

Indessen sträubt sich schon das natürliche Sprachgefühl gegen die Verbindung von Gerechtigkeit und Mitleid. Denken wir uns den weichen, warmen Ton des Mitleids auch noch so sehr abgeschwächt, er bleibt doch immer verschieden von dem so ganz anders gearteten harten, kalten Ton der Gerechtigkeit.

Daß man in praxi häufig Mitleidsmotive benutzt, um Ungerechtigkeiten zu widerstehen oder gerechten Forderungen Nachdruck zu geben, beweist keineswegs das, was Schopenhauer will. In solchen Fällen liegt einfach eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vor. Man verläßt überhaupt den Standpunkt der Gerechtigkeit, wenn so intime Motive bestimmend werden. Die betreffenden Handlungen sind dann keine gerechten Handlungen. Sie erhalten eine wesentlich andere ethische Färbung. Man muß sich durch die äußerliche Gleichheit nicht täuschen lassen.

Die spezifische Wurzel der Gerechtigkeit dürfte wohl in einem Achtungsgefühl zu suchen sein. Alle Achtungsgefühle haben etwas Gedämpftes, Gemessenes. Sie rücken uns die Werte in eine gewisse Ferne, bei der nur die großen Züge erkennbar sind. Auf solcher Grundlage kann sich natürlich nie eine innigere Sympathie entwickeln. Hiermit hängt vielleicht der kühle reservierte Ton der Gerechtigkeit zusammen.

Einleuchtender erscheint das Mitleidsmotiv bei der Menschenliebe. Es ist in der Tat sehr merkwürdig, daß sogar ein Parallelismus zwischen den Mitleidsgraden und Liebesgraden besteht, daß dem höheren Mitleidsgrad ein höherer Liebesgrad entspricht. Die Stichhaltigkeit der von Schopenhauer hierfür geltend gemachten Instanz, daß das kränkliche Kind gewöhnlich am meisten geliebt wird, läßt sich wohl auch kaum bezweifeln. Müssen wir hieraus nicht den Schluß ziehen, daß das Mitleid den inneren Kern der Liebe überhaupt bildet? Und doch bedarf der Zusammenhang von Mitleid und Liebe noch näherer Aufklärung. Wie kann stärkeres Mitleid eine stärkere Liebesregung nach sich ziehen? Das hat uns Schopenhauer

nicht gesagt. Ich meine, daß man jene Frage am besten löst, wenn man den obenerwähnten Fall vom kränklichen Kinde genauer analysiert. Das kränkliche Kind veranlaßt die Eltern naturgemäß zu häufigeren helfenden Eingriffen. Das Mitleid, das zu diesen Eingriffen treibt, braucht anfangs nicht besonders stark zu sein. Die Hauptsache ist, daß die Eltern infolge ihrer intimeren Beschäftigung mit dem kränklichen Kinde eine besonders konkrete Anschauung von dessen ganzem Außenleben und Innenleben erhalten. Diese konkretere Anschauung bildet die eigentliche Wurzel der gesteigerten Liebe und damit zugleich des gesteigerten Mitleids. Denn es ist selbstverständlich, daß in der konkreten Anschauung sich auch die kleinen Leiden bemerkbar machen, an denen das menschliche Leben so reich ist, über die man aber gewöhnlich kalt hinwegsieht. Hiernach scheint das gesteigerte Mitleid nicht sowohl die Ursache, als vielmehr die Wirkung der gesteigerten Liebestätigkeit zu sein. Analog wird es gewiß auch in anderen Fällen sein. Immerhin ist das Mitleid ein wichtiger erster Anstoß zur Liebestätigkeit, und man kann annehmen, daß seine Steigerung im Verlauf der Liebestätigkeit auch wieder eine rückwirkende Kraft ausübt.

Indessen irrt Schopenhauer, wenn er meint, daß wir „an dem Glücklichen als solchem nicht teilnehmen“, daß überhaupt, wo der Anlaß zum Mitleid fehlt, auch die Liebe aufhört. Gewiß ist zuzugeben, daß lautere, uneigennützige Mitfreude in unserer bösen Welt viel seltener vorkommt als aufrichtiges Mitleid. Daher das sehr treffende Sprichwort: „Zur Mitfreude gehören Engel.“ Die Mitfreude setzt naturgemäß eine noch intimere Annäherung voraus als das Mitleid. Die wahren Freuden haben in der Regel einen zarten Charakter. Sie machen sich nicht so sinnfällig bemerkbar. Man versteckt sie sogar instinktiv vor den neugierigen Augen der Menge. Darum ist es schwer, mit diesen innerlichsten Erlebnissen bei anderen verständnisvolle Sympathie zu finden. Daß Schopenhauer sich gegen die Anerkennung der Mitfreude so sehr sträubt, hängt wohl hauptsächlich mit seiner Lehre von der Positivität der Leiden und der Negativität der Freuden zusammen. Danach sind alle Freuden stets Aufhebungen von Leiden. Ihnen fehlt

jeder selbständige positive Gehalt. Somit entziehen sie sich eigentlich der direkten Beeinflussung. Der einzige vernünftige Zweck, den wir uns setzen können, ist eine Verminderung der Leiden. Diesem Zweck entspricht eben auch das Mitleidsmotiv. Das ist allerdings ein durchaus konsequenter Gedankengang. Aber den Ausgangspunkt müssen wir doch bestreiten, die Lehre von der Positivität der Leiden und der Negativität der Freuden. Diese Lehre können die Optimisten mit demselben Recht oder Unrecht auf den Kopf stellen, indem sie die Freuden für die einzig positiven Elemente erklären und die Leiden für bloße Aufhebungen dieser positiven Elemente. Tatsächlich gibt es sowohl Freuden wie Leiden von durchaus selbständigem positivem Gehalt. Und wenn man die Verminderung der Leiden als Zweck des Handelns ins Auge fassen kann, weshalb nicht auch die Vermehrung der Freuden? Und das adäquate Motiv für die Vermehrung der Freuden ist eben die Mitfreude. Schopenhauer erkennt selbst etwas schüchtern an, daß „der Glückliche das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren kann". Warum soll solch ein Verhalten auf höherer sittlicher Stufe nicht auch im weiteren Kreise möglich sein? Freilich kann lautere Mitfreude nur in innerlich kraftvollen Individuen gedeihen. Die Schwächlinge werden bei dem Anblick fremden Glücks nur Neid empfinden. Mag empirisch der Neid auch die Regel sein und die Mitfreude zu den seltensten Ausnahmen gehören, so darf uns das in unserem sittlichen Werturteil nicht irritieren. Die Mitfreude ist die edelste Wurzel der Liebe, ja aller Moral.

Schopenhauers Mitleidsprinzip reicht also, wie wir gesehen haben, nicht aus. Es bedarf der Ergänzung durch zwei andere wichtige Prinzipien, das Prinzip der Achtung und das Prinzip der Mitfreude. Achtung, Mitleid, Mitfreude stellen die wahre Stufenordnung des sittlichen Bewußtseins dar. Jede Stufe hat aber ihr eigenartiges Gepräge, das sich nicht auf ein quantitatives Schema zurückführen läßt. Das gemeinsame Moment aller Stufen kann man vielleicht am besten als „Wohlwollen" bezeichnen.

Daß unser Philosoph die bedeutende qualitative Differenz

zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe im Grunde auch gefühlt hat, zeigt seine treffende Bemerkung über das charakteristische Verhältnis der beiden Geschlechter zu diesen Tugenden. „Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegenwirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbstbeherrschung. Hier liegt auch die Ursache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundsätze zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig sind, in der Tugend der Gerechtigkeit, also auch Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen in der Regel nachstehen; daher Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen sie die Männer in der Tugend der Menschenliebe: denn zu dieser ist der Anlaß meistens anschaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Aber nur das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Existenz für sie. Das nur mittels der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige ist ihnen nicht wohl faßlich. Also ist auch hier Kompensation: Die Gerechtigkeit ist mehr die männliche, die Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu sehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder!" (WW. III, 596.) Die letzte Wurzel für diese merkwürdige moralische Arbeitsteilung dürfte wohl in der natürlichen Arbeitsteilung zu suchen sein, die das Familienleben mit sich bringt. Ansätze dazu liegen sogar schon bei den Tieren vor.

Eine sehr anfechtbare Stelle ist nun aber die Motivierung des Uebergangs von der Moralität, im engeren Sinne, zur Askese.

Einerseits gibt nämlich Schopenhauer zu, daß die sittliche Betätigung ein höheres Glück gewährt. Er weiß hierfür sogar, wie wir uns erinnern, einen ganz plausibeln Erklärungsgrund anzuführen. „Der über unzählige Erscheinungen verbreitete Anteil", so hörten wir, „kann nicht so beängstigen wie der auf eine konzentrierte. Die Zufälle, welche die Gesamtheit der Individuen treffen, gleichen sich aus,

während die dem Einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen." Hieraus sollte man schließen, daß die moralische Betätigung mit wachsendem Umfang auch immer mehr befriedigen muß. Es eröffnet sich uns die Aussicht auf einen glückbringenden Weg ohne Ende. Denn wann können wir im Ernste glauben, unsere Sympathie schon wirklich auf alle Individuen ausgedehnt zu haben? Somit liegt auch kein Anlaß zu resigniertem Stillstand oder gar zu asketischer Lebensverneinung vor.

Andererseits muß Schopenhauer sich in direkten Widerspruch mit seiner optimistischen Deutung der moralischen Wirksamkeit setzen, um den Uebergang zur Willensverneinung einigermaßen zu rechtfertigen. Die Teilnahme an allen fremden Qualen soll doch wieder niederschmetternd wirken. Man könne die Qualen „so selten lindern". Ja noch mehr, eine gesteigerte Tugendübung soll überhaupt das Leiden vermehren. Schon die „unverbrüchliche Gerechtigkeit" verlangt große Opfer. „Ihr Wesen besteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Lasten und Leiden, welche das Leben mit sich bringt, nicht durch List oder Gewalt auf andere wälzt, wie es der Ungerechte tut, sondern selbst trägt, was ihm beschieden ist, wodurch er die volle Last des dem Menschenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen bekommt." (WW. II, 713 f.) Noch härter sind die Folgen der Menschenliebe: „denn vermöge ihrer übernimmt man sogar die ursprünglich den andern zugefallenen Leiden, eignet sich daher von diesen einen größern Teil an, als, nach dem Gange der Dinge, das eigene Individuum treffen würde." (WW. II, 714.) So wird die Nichtigkeit des Lebens offenbar und führt zur Resignation, zur Verneinung des Willens. Eine Art von pessimistischer Intuition greift auf unerklärliche Weise in den ruhigen Fortschritt der moralischen Betätigung ein. Ein Verzweifelungsakt ist das Ende.

Wenn die Willensverneinung das höchste praktische Ziel sein soll, so verstehen wir jedenfalls nicht, weshalb die Moralität noch überhaupt als Vorstufe dazu hingestellt wird. Die Moralität arbeitet doch nach der gewöhnlichen Ansicht, die sonst auch Schopenhauer nicht fremd ist, auf eine Verminderung der Leiden hin und wirkt so der wichtigen pessimistischen Erkenntnis

entgegen. Wer sich der Moralität zuwendet, macht also eigentlich einen sehr bedenklichen Umweg. Richtiger scheint es, durch Bosheit anderen und sich selbst möglichst große Leiden zu schaffen. Dann muß die pessimistische Erkenntnis um so rascher und stärker zum Durchbruch kommen.

Wir sehen, der Wert der Moralität scheint ins Wanken zu geraten, wenn mit dem Ideal der Willensverneinung Ernst gemacht wird. Sollte einmal ein Bösewicht die anderen quälen, mit der bewußten Absicht, die Entwickelung ihrer pessimistischen Erkenntnis zu fördern, so dürfte er nach der Konsequenz der Schopenhauerschen Lehre keinen Tadel, sondern vielmehr das höchste Lob verdienen. Sein Tun wirkt heilbringend, und an der Uneigennützigkeit und Lauterkeit seiner Absicht kann nicht gezweifelt werden. Wir sehen hier den Keim zu einer grotesken Uebermoral, die an Nietzschesche Extravaganzen erinnert. Schopenhauer selbst hätte natürlich solche Uebermoral abgelehnt. Er hat ihr aber mit seiner widerspruchsvollen Lehre indirekt den Weg gebahnt.

Neben dem mehr theoretischen, aktiven Weg zur erlösenden Willensverneinung, den das „bloß und rein erkannte Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittels Durchschauung des principii individuationis“, bietet, wird ausdrücklich noch ein anderer mehr praktischer, passiver Weg (δεύτερος πλοῦς — wie ihn unser Philosoph nennt) hervorgehoben, wo das „unmittelbar selbst empfundene Leiden“ die entscheidende Wendung veranlaßt. Diese Unterscheidung ist für die Psychologie des Pessimismus sehr wertvoll. Es gibt in der Tat einen theoretisch motivierten Pessimismus und einen praktisch motivierten Pessimismus als besondere Typen. Doch kommen wohl auch viele Zwischenformen vor. Der theoretische Typus ist entschieden der vornehmste, da er eine gewisse geniale Intuition voraussetzt, die doch nicht jedermanns Sache ist.

Noch wenige Jahre vor seinem Tode fand der große Meister Gelegenheit, dem Studiosus Bähr, der ihn besuchte, die Bekehrungsgeschichte Buddhas zu schildern. Hören wir Bährs Bericht über dieses denkwürdige Erlebnis:

„Das war kein Stubengelehrter, kein deutscher Professor der Philosophie, sondern ein Philosoph von Gottes Gnaden, ein

Weiser des Altertums, welcher zu mir redete. Mit Andacht und Verehrung mußte ich ihm zuhören.

„Ja wohl“, sagte er mit einem rührenden Ausdruck in der Stimme, „Buddha bettelt, weil er ein Bettler ist. O, sie ist schön, die Mythe, wie Buddha zum Heil geführt wurde! Ein Prinz aus königlichem Hause, ward er erzogen in einem glänzenden Harem, in Pracht und Reichtum, und als er zwanzig Jahre alt geworden, verließ er zum erstenmal das Schloß und trat mit seinem Gefolge hinaus in die herrliche indische Natur, die vor ihm ausgebreitet lag in ihrem Glanze. Da steht er staunend vor ihr und freut sich über die Schönheit des Daseins. Aber sieh! es kommt einer auf ihn zugegangen (hier machte Schopenhauer, heftig erregt, die Geberde eines alten Mannes, der mit dem Kopfe wackelt), es kommt einer gegangen, der scheint zu sagen: Sieh mich an! Dies alles ist nichts, nichts! — Bestürzt fragt der Prinz einen Begleiter, was diese Gestalt bedeute. „Es ist das Alter, Prinz; so wie dieser hier, werden wir einst alle.“ Der Zug geht weiter, und man sieht am Wege einen siechen Menschen, der sich mit seinem Leiden hinschleppt. „Wer ist dieser?“ — „Ein Kranker.“ — „Kann auch das uns alle treffen?“ — „Jawohl, lieber Prinz.“ — Der Zug geht abermals weiter, und auf einer Bahre wird ein Toter vorübergetragen. Buddha erblickt ihn mit Entsetzen. In solchem Zustande hat er noch nie einen Menschen gesehen. Er fragt mit bebender Stimme, ob auch das allen Menschen bevorstehe? Sein Begleiter zuckte mit den Achseln: „Dem ist nicht anders, Prinz. Dem Tode entgeht keiner von uns.“ „Sagt ihr mir das?“, ruft Buddha aus, „führt zu Alter, Krankheit, Tod unser Dasein, o, so will ich nicht leben, fort will ich von euch — in die Wüste will ich gehen und — meditieren!“ — In der Erzählung fortfahrend, schilderte Schopenhauer nun, ohne meine tiefe Rührung zu bemerken, wie Buddha anfangs durch seine Umgebung von der Ausführung seines Entschlusses zurückgehalten und wieder im Schlosse des Königs eingesperrt wird, wie er sich aber endlich befreit und mit einem einzigen Diener fortzieht, wie er dann, in die Wüste gekommen, diesen Diener verläßt, auch sein Pferd frei davonlaufen läßt und diesem noch voll Rührung und Liebe einige Worte des Abschieds nachruft,

wobei er ihm verheißt: „Auch Du sollst dereinst erlöst werden!“ Er begegnet einem Bettler, tauscht mit ihm die Kleidung und bringt von nun an seine Tage in Nachdenken und Enthaltsamkeit zu, seine Speise fremder Wohltätigkeit dankend.“ (Schopenh. Gespräche, S. 85 ff.)

Dies der Bericht Bährs. Er zeigt, wie tief der Philosoph sich das verinnerlicht hat, was zu seiner Lehre gehörte. Die fragliche Bekehrung ist ein Beispiel für den ersten Erlösungsweg.

Unter den Belegen zum δεύτερος πλοῦς führt Schopenhauer im zweiten Bande des Hauptwerks die Geschichte des Abbé Rancé an. „Seine Jugend war dem Vergnügen und der Lust gewidmet; er lebte endlich in einem leidenschaftlichen Verhältnis mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er diese besuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße stieß er an etwas; es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Gestorbenen sonst nicht in den bleiernen Sarg, der daneben stand, hätte gehen können. Nach Ueberstehung eines grenzenlosen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, Rancé der Reformator des damals von der Strenge seiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappisten, in welchen er sofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entsagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe besteht und, als die methodisch durchgeführte, durch die schwersten Entsagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweise beförderte Verneinung des Willens, den Besucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn schon bei seinem Empfange die Demut dieser echten Mönche gerührt hat, die durch Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknieen, um seinen Segen zu erbitten.“ (WW. II, 743.)

Auf eine kulturfeindliche Konsequenz der Lehre vom δεύτερος πλοῦς hat Frauenstädt den Meister gelegentlich eines Gesprächs aufmerksam gemacht. Frage und Antwort sind sehr interessant. Hören wir Frauenstädts authentische Mitteilung! „Ich sagte zu Schopenhauer: Da nach Ihrer Lehre vom δεύτερος πλοῦς das Leiden heilsam ist, weil es zur Resignation, zur Verneinung des Willens führt, so tut eigentlich jede Ent-

deckung, jede Erfindung, welche das Leiden mindern oder gegen dasselbe unempfindlich machen hilft, wie z. B. Aetherisation bei Amputationen, jener heilsamen Wirkung des Leidens Abbruch, und konsequenterweise dürfte man überhaupt fremdes Leiden nicht zu mildern suchen, um die Resignation nicht zu hindern.

O, erwiderte Schopenhauer, es wird trotz aller Milderungen und Linderungen des Leidens doch noch Elend genug in der Welt geben, welches zur Resignation führt, so daß ich immer noch Recht behalten werde, wenn ich sage, es wäre besser, diese Welt wäre n i c h t. Er wies auf die entsetzlichen Unglücksfälle hin, von denen täglich die Zeitungen berichten. Es vergehe kein Tag, wo nicht bald in diesem, bald in jenem Teile der Welt Morde, Verstümmelungen, Metzeleien, Schiffbrüche usw. vorfielen.“ (Schopenh. Gespräche, S. 31.)

Der große Philosoph hat durch seine Antwort offenbar den Widerspruch zwischen der Kulturförderung und der Erlösung durch Leiden nicht beseitigt. Mag die Verringerung des Leidens durch den Kulturfortschritt auch unbedeutend sein, es äußert sich doch darin eine optimistische Tendenz, die dem Zweck des δεύτερος πλοῦς durchaus entgegengesetzt ist.

Noch eine ganze Schar von Bedenken zeigt sich uns, wenn wir die näheren Umstände der Willensverneinung scharf ins Auge fassen.

Die Verneinung des Willens wird als Freiheitsakt charakterisiert. Damit geraten wir sofort in das Labyrinth des Freiheitsproblems. Schopenhauer stellt sich der Hauptsache nach auf den kantischen Standpunkt. In der Erscheinungswelt herrsche strengste Notwendigkeit. Aber in der Sphäre der Dinge an sich sei Raum für Freiheit. Notwendigkeit und Freiheit sollen störungslos nebeneinander bestehen. „Jedes Ding ist als Erscheinung, als Objekt, durchweg notwendig: dasselbe ist a n s i c h Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erscheinung, das Objekt, ist notwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Dasein überhaupt aber dieses Objekts und die Art seines Daseins, d. h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit anderen Worten, sein Charakter ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der

Freiheit dieses Willens könnte es also überhaupt nicht dasein oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes sein: aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets notwendig bestimmt und kann demnach weder ein anderes werden, d. h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verschwinden. Der Mensch ist, wie jeder andere Teil der Natur, Objektität des Willens: daher gilt alles Gesagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagieren und seinen Charakter ausmachen; so hat auch er seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Notwendigkeit. In dieser Handlungsweise selbst offenbart sich sein empirischer Charakter, in diesem aber wieder sein intelligibler Charakter, der Wille an sich, dessen determinierte Erscheinung er ist.“ (WW. I, 374f.) Kann man nun wirklich annehmen, daß die Verneinung des Willens frei erfolgt, im Sinne einer vollkommenen Unabhängigkeit vom Satz des Grundes? Schopenhauer spricht ja selbst von einem „Quietiv“, das dem Willen entweder durch erkanntes Leiden oder durch selbstempfundenes Leiden zugeführt wird. Das Quietiv ist also doch ein Bestimmungsgrund für das praktische Verhalten. Der Verneinungsakt entspricht genau der Beschaffenheit des Bestimmungsgrundes, ganz wie bei jeder gewöhnlichen Determination. Ueberdies hat Schopenhauer offenbar noch Abstufungen in dem Quietiv gedacht, denen verschiedene Grade der Resignation zugeordnet sind. Sagt er doch z. B., daß die Menschenliebe „schneller“ zur Verneinung des Willens hinleite als die Gerechtigkeit. Eine wahrhaft freie Willensverneinung müßte sich gerade zu allen irgendwie dargebotenen Motiven in Gegensatz stellen. Dann könnten wir an ihre Undeterminiertheit noch am ehesten glauben.

Wie soll man sich ferner Schopenhauers energische Betonung der Unveränderlichkeit des Charakters mit der Willensverneinung zusammenreimen? Eines schließt ja das andere aus. Der Meister hat sich selbst über diesen Punkt am klarsten in einem Brief an Becker ausgesprochen. „Daß etwas sein oder auch nicht sein könne, schließt nicht notwendig ein, daß es auch

sein Wesen verändern und fortan als ein anderes dasein könne: sondern in vielen Fällen steht es so: entweder es ist, oder es ist nicht; ist es aber, so ist es wie es ist und nicht anders. Die existentia eines Wesens läßt sich aufheben, und mit ihr fällt dann auch seine essentia weg: aber daraus folgt nicht, daß wir ihm die existentia lassen, jedoch seine essentia verändern können. Sondern soll die essentia nicht mehr sein wie sie ist, so muß sie mit der existentia aufgehoben werden. Ebenso nun also: bejaht sich der Wille zum Leben in einem Individuo, dann hat und behält es seinen individuellen Charakter, weil jener Wille sich in diesem Charakter und als dieses Individuum bejaht; oder aber er verneint sich, und dann hört er ganz auf zu wollen, wodurch der ganze Charakter des Individuums aufgehoben ist." (Schopenhauers Briefe, ed. Grisebach, S. 93.) In dieser aufklärenden Auslassung tritt deutlich der starre fatalistische Kern der Schopenhauerschen Freiheitslehre zu Tage. Der freie Wille kann entweder in einem einzigen ganz bestimmten Charakter erscheinen oder er kann sich zur Aufhebung seines Daseins entschließen. Eine verbesserte Neuschöpfung seines Charakters soll ausgeschlossen sein. Das ist doch eine sonderbare Beschränkung. Nach der oben aus dem Hauptwerk zitierten Stelle schien es noch so, als ob der freie Wille auch einer positiven qualitativen Veränderung fähig wäre. („In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens könnte es also überhaupt nicht dasein oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes sein!") Und solche Fähigkeit muß konsequenterweise angenommen werden, wenn anders die Schöpfung des besonderen Charakters durch den transszendenten Willen Freiheitscharakter haben soll.

Der Entschluß zur Willensverneinung setzt voraus, daß man damit dem ganzen Jammer des Lebens zu entfliehen glaubt. Tatsächlich ist aber dieser Glaube illusorisch. Die Willensverneinung muß immer von neuem erkämpft werden. Diese Kämpfe sind vielleicht mit größeren Seelenqualen verbunden als die gewöhnliche Willensbejahung. Muß demnach nicht der Entschluß zur Willensverneinung als törichte Selbstquälerei erscheinen? Diese Schwierigkeit hat Schopenhauer anscheinend übersehen, trotzdem er selbst auf die Schattenseite der Willensverneinung

ausdrücklich hingewiesen hat. „Wir finden“, so sagt er nämlich, „im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seligkeit nur als die Blüte, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden keiner haben. Wir sehen daher die Geschichten des inneren Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheit von der Gnade . . .“ (WW. I, 502.)

Ein anderer dunkler Punkt, der zu mehrfachen Anfragen bei dem Meister Anlaß gab, betrifft die metaphysische Tragweite der einzelnen Willensverneinung. Nach Schopenhauers sonstiger Lehre ist doch der Wille in jedem Individuum ganz und ungeteilt enthalten. Daraus folgt anscheinend, daß eine einzige individuelle Willensverneinung die Aufhebung des Willens überhaupt bewirken, ein Heiliger die Welt erlösen kann. Wir erhalten so eine interessante Parallele zum christlichen Erlösungsglauben. Schopenhauer lag der Gedanke einer stellvertretenden Erlösung keineswegs fern. Wir erinnern uns noch seiner oben angeführten Vermutung, „daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Wiederschein derselben, die Tierheit, wegfallen würde, wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden“. Wenn sonach die Tiere durch die Menschen miterlöst werden können, weshalb soll nicht innerhalb der Menschheit wenigstens eine analoge Miterlösung möglich sein, derart, daß der edelste Mensch für die anderen Menschen das Erlösungswerk vollbringt? Unser Philosoph sträubt sich merkwürdigerweise gegen diese Zuspitzung der Verneinungslehre. Indessen merkt man der skeptischen Verklausulierung, die er seiner Antwort auf eine entsprechende Interpellation Frauenstädts gegeben hat, an, daß er über die Sache nicht recht ins Reine gekommen ist. „Diesen Einwurf“, sagte der Philosoph, „machen Sie mir nicht zuerst, sondern man hat ihn mir schon 1819, gleich nach dem Erscheinen der „Welt als Wille und Vorstellung“ gemacht. Ich kann aber darauf nur erwidern: In der einen Erscheinung verneint sich der Wille, in der andern nicht. Wie das zugeht, weiß ich nicht. Denn ich habe es nicht auf mich genommen, alle Rätsel der

Welt zu lösen. Ich habe schon in der „Epiphilosophie" gesagt, daß wir nicht wissen können, wie tief im Wesen an sich der Welt die Wurzeln der Individualität gehen." (Schopenh. Gespräche, S. 21.) Es ist wohl kaum anzunehmen, daß die wenigen Heiligen jemals den Weltwillen in merklicher Weise schwächen werden. Er wird stets noch Individuen genug haben, die ihn bejahen. Daher erscheint die individuelle Willensverneinung als ein objektiv unfruchtbares Unternehmen.

Sehr sonderbar ist Schopenhauers Urteil über den Selbstmord. Man sollte meinen, daß der Selbstmord die gründlichste Aufhebung des Willens zum Leben ist. Der Leib ist der objektivierte Wille. Die Zerstörung des Leibes läßt sich dann doch als Zerstörung des Willens auffassen. Der Asket wird durch den Selbstmörder übertrumpft. Schopenhauer äußert sich aber folgendermaßen: „Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist der Selbstmord ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Dasein und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in der einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich, welches außerhalb der Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erscheinung gleichgültig ist; indem es selbst unberührt bleibt von allem Entstehen und Vergehen und das Innere des Lebens aller Dinge ist. Denn jene nämliche feste, innere Gewißheit, welche macht, daß wir alle ohne beständige Todesschauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann, unterstützt auch beim Selbstmorde die Tat." Ohne Zweifel sind viele Selbstmörder ursprünglich lebenslustig und leidensscheu. Aber vor der Tat vollzieht sich wohl bei ihnen nicht selten eine innere Umwandlung, die der

asketischen Resignation nicht so unähnlich sein dürfte. Stolz ist allerdings die gewöhnliche Grundstimmung der Selbstmörder. Das deutet wieder auf Willensbejahung hin. Der Unsterblichkeitsglaube, den Schopenhauer dem ungebrochenen Willen zuschreibt, dürfte indessen dem Selbstmörder durchaus fern liegen. Dieser Glaube würde in solchem Falle eher aufregend als beruhigend wirken. Unser Philosoph hat übrigens selbst anderwärts die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Selbmordmotive anerkannt. Da sollte er doch bei der Beurteilung des Selbstmordes vorsichtiger sein. Vielleicht gibt es überhaupt keine allgemeingültige Charakteristik dieses Phänomens. Am wenigsten befriedigt folgende schematische Distinktion, die Schopenhauer u. a. noch gemacht hat: „Wie das einzelne Ding zur Idee, so verhält sich der Selbstmord zur Verneinung des Willens: der Selbstmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Spezies." (WW. I, 511.) Ich meine, den hier hervorgehobenen Mangel kann der Selbstmörder durch mystische Erhebung über seine Individualität leicht ausgleichen. Das entscheidende Selbstmordmotiv läßt sich so gestalten, daß es mit dem pessimistischen Motiv der Askese übereinkommt. Schließlich ist die Askese ja nichts anderes, als ein allmählicher Selbstmord. Und wir wissen, wie wenig die asketische Willensverneinung für die „Spezies" auszurichten vermag. Unser Philosoph erblickt in ihr ja auch nur ein individuelles Ereignis und erkennt definitiv doch keine Miterlösung an. Hat der Selbstmord bei lauterer pessimistischer Motivation nicht sogar einen heroischen Anstrich im Vergleich zur asketischen Praxis? Der Geist der Verneinung hat sich gewissermaßen nur in einem Moment verdichtet, um eine desto gewaltigere Explosivkraft zu zeigen. Schopenhauer hatte wohl ein begreifliches Grauen davor, daß der Selbstmord das Ende seiner Weisheit sein sollte. Darum suchte er diese brutale Verzweifelungspraxis durch teilweise gekünstelte Interpretation von der asketischen Willensverneinung möglichst weit abzurücken.

Nicht minder auffällig ist Schopenhauers ablehnende Haltung gegenüber dem Stoizismus. Man könnte in der steinernen Ruhe, mit der die Stoiker alle Erlebnisse hinnehmen, eine vornehmere Form von Askese erblicken. Ist nicht die grundsätzliche Unterdrückung der Affekte die innerlichste Bändigung des Willens

zum Leben? Hören wir unseres Philosophen charakteristisches Urteil! „Der Stoizismus der Gesinnung, welcher dem Schicksale Trotz bietet, ist zwar ein guter Panzer gegen die Leiden des Lebens und dienlich, die Gegenwart besser zu ertragen: aber dem wahren Heile steht er entgegen. Denn er verstockt das Herz. Wie sollte doch dieses durch Leiden gebessert werden, wenn es von einer steinernen Rinde umgeben, sie nicht empfindet? — Uebrigens ist ein gewisser Grad dieses Stoizismus nicht sehr selten. Oft mag er affektiert sein und auf bonne mine au mauvais jeu zurücklaufen: wo er jedoch unverstellt ist, entspringt er meistens aus bloßer Gefühllosigkeit, aus Mangel an der Energie, Lebhaftigkeit, Empfindung und Phantasie, die sogar zu einem großen Herzeleid erfordert sind." (WW. V, 335.) Ich glaube, Schopenhauer verkennt die gewaltige Energie, die der echte Stoiker zur reflektierenden Zersetzung der Affekte aufbieten muß. Vielleicht ist der Stoiker auf dem rechten Wege, indem er das Leben von der intellektuellen Seite her zu berichtigen sucht. Nicht die Dinge, sondern die Vorstellungen über die Dinge sind schuld an den meisten Uebeln. Diese stoische Weisheit hätte auch Schopenhauer in seiner Verneinungslehre beherzigen sollen. Der Wille ist schon eine gute Kraft. Man gebe ihm nur vernünftige Ziele, statt ihn zu einem aussichtslosen Streik zu verführen.

---

# Schlußbetrachtung.

Wenn man den Betrieb der Philosophie mit dem der Einzelwissenschaften vergleicht, so bemerkt man besonders einen charakteristischen Unterschied. Bei den Einzelwissenschaften besteht schon seit langem die Tendenz, die Forschung von der Anlehnung an historische Autoritäten freizumachen und auf selbständige Beobachtungen und Ueberlegungen zu gründen. Man kann nach diesem Gesichtspunkt sogar eine Rangordnung der verschiedenen Wissenszweige entwerfen. Je reiner und energischer ein Wissenszweig die Tendenz nach Autoritätsfreiheit zum Ausdruck bringt, um so höher wird seine Rangstufe zu bemessen sein. In der Tat kommt durch solche Tendenz ein Zug von Objektivität, von Unpersönlichkeit in den Wissenschaftsbetrieb. Es ist leichter eine allgemeine Verständigung unter den wissenschaftlichen Arbeitern zu erreichen. Die historischen Autoritäten wecken individuelle Sympathien oder Antipathien, die in unkontrollierbarer Weise das wissenschaftliche Urteil hierhin und dorthin lenken können.

Im Gegensatz zu den nach Autoritätsfreiheit strebenden Einzelwissenschaften scheint nun die Philosophie noch ziemlich stark unter der Herrschaft der Tradition zu stehen. Das zeigt sich schon äußerlich in der wichtigen Rolle, die die Geschichte der Philosophie im Organismus der philosophischen Disziplinen spielt. Bei keiner Einzelwissenschaft drängt sich das historische Element dermaßen hervor wie bei der Philosophie. Und wo die Philosophen selbst neue Gedankengebäude errichten wollen, pflegen sie mehr oder weniger nur die Ruinen der Vergangenheit auszubauen oder umzubauen. Da dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Vertreter der positiven Wissenschaften mit einer ge-

wissen Geringschätzung auf die Philosophen herabblicken. Die Anlehnung an historische Autoritäten scheint auf Unproduktivität zu deuten. Weil die Philosophen sich nicht stark genug fühlen, um selbständig Erfahrungsmaterial für eine Weltanschauung zu sammeln und zu gestalten, müssen sie beständig ältere Vorlagen zu Hilfe nehmen oder müssen sich überhaupt auf die Darstellung und Erklärung der überlieferten Systeme beschränken.

Neben dem Odium der Unproduktivität scheint der Philosophie noch ein anderer Nachteil anzuhaften. Die Anlehnung an die historischen Autoritäten entfernt sie von dem Interessenkreis der Gegenwart. Jedes überlieferte philosophische System ist doch mehr oder weniger durch die Zeitverhältnisse bestimmt, in denen es entstand. Die geistigen Kulturbedingungen, unter denen philosophiert wird, sind dem Wechsel unterworfen. Man kann nicht erwarten, daß ein philosophisches System in allen Teilen für die Zukunft maßgebend bleibt. Darum ist die Anlehnung an historische Autoritäten sehr bedenklich. Die Philosophie erhält dadurch den Charakter eines veralteten, rückständigen Unternehmens.

Und damit verbindet sich naturgemäß ein weiterer Mangel. Die ungenügende Berücksichtigung der gegenwärtigen Kulturverhältnisse macht es der Philosophie unmöglich, als wirksame Macht in das Leben einzugreifen. Also nicht nur unproduktiv und rückständig, sondern auch unpraktisch wird die Philosophie, wenn sie sich auf historische Autoritäten stützt.

Nun will ich nicht unerwähnt lassen, daß sich neuerdings gewisse Bestrebungen zeigen, die, konsequent fortgesetzt, das Mißverhältnis zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften beseitigen werden.

Dahin gehört in erster Linie der Versuch, die Philosophie in intimeren Kontakt mit der positiven Forschung zu bringen. Man weist der Philosophie die Aufgabe zu, die allgemeinen, modernen Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einem geordneten Ganzen, zu einem System, zusammenzufassen. Bei diesem Betrieb kann von Rückständigkeit nicht mehr die Rede sein. Die Philosophie sucht sich auf der Höhe der Zeit zu halten. Auch scheint sie an praktischer Bedeutung zu gewinnen. Eine Weltanschauung, die die neuesten Forschungsergebnisse benutzt,

hat jedenfalls besonderen Anspruch darauf, organisierend und reformierend in das wirkliche Leben einzugreifen. Ein Nachteil aber bleibt doch zurück, die Unproduktivität, Unselbständigkeit. Wenn die Philosophie die Resultate der Einzelwissenschaften verarbeitet, so gerät sie in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis. Sie muß sich sagen, daß sie eigentlich nichts Neues schafft, daß ihre ganze Tätigkeit in einem bloßen Ordnen und Gruppieren fertiger Bausteine besteht, die ihr aus fremden Händen dargeboten werden. Und sind ferner diese aus fremden Händen dargebotenen Bausteine immer so, daß sie sich zwanglos zu einem einheitlichen harmonischen Bau verwenden lassen? Die Ergebnisse der Einzelwissenschaften sind durchaus nicht immer zu einem so hohen Zweck geeignet. Sie haben zunächst nur für den engeren Interessenkreis, dem sie entstammen, Gültigkeit und Wert. Wie groß ihre sonstige Tragweite ist, bedarf sorgfältiger Prüfung von Fall zu Fall. Es können da die mannigfachsten Abstufungen vorkommen. Die Einzelwissenschaften bewegen sich ja z. T. in sehr verschiedenen Abstraktionssphären. Die Philosophie darf also von ihnen kein durchweg homogenes Material erwarten.

Da liegt nun ein zweiter und wie mir scheint aussichtsvollerer Weg nahe. Statt daß die Philosophie Bausteine aus fremden Händen bezieht und große Mühe auf das kritische Aussuchen des passenden Materials verwenden muß, kann sie sich durch selbständige Beobachtungen und Experimente den Stoff für ihr Werk selbst sammeln. Alle großen philosophischen Probleme haben ihre psychologische Seite, spiegeln sich im Seelenleben. Und für die Erforschung des Seelenlebens hat die moderne experimentelle Psychologie einen sehr reichen und feinen methodischen Apparat ausgebildet. So ist es den Philosophen wohl möglich, selbständig exaktes Erfahrungsmaterial zu ihren Spekulationen zu beschaffen. Bei geschickter Wahl der Methoden können sie von vornherein störende Ungleichartigkeiten ausschalten und so leichter und sicherer zu ihrem Ziel gelangen als bei Benutzung spezialwissenschaftlicher Resultate. Durch solchen Betrieb gewinnt die Philosophie durchaus den Charakter einer selbständigen Wissenschaft, auch gegenüber den Einzelwissenschaften. Ich muß gestehen, daß diese Organisation

der Philosophie mir als Ideal vorschwebt. Gegenwärtig liegen nur spärliche Ansätze in solcher Richtung vor. Man hat einzelne philosophische Probleme experimentell-psychologisch in Angriff genommen. Aber es scheint noch der große systematische Kopf zu fehlen, der alle Weltanschauungsfragen im Zusammenhange auf Grund selbständiger methodischer Erfahrungen untersucht. Allerdings eine Riesenarbeit. Vorläufig sind wir noch weit, sehr weit von diesem Ideal entfernt.

Müssen wir nun demgegenüber unsere gegenwärtige philosophische Lage so durchaus verächtlich finden? Hat das Haften an historischen Autoritäten nicht auch eine gewisse Berechtigung?

Die Philosophie strebt nach einer abgeschlossenen wissenschaftlichen Welt- und Lebensanschauung. Einer so schwierigen und umfassenden Aufgabe sind naturgemäß nur sehr wenige ausgezeichnete Geister gewachsen. Es wäre Anmaßung, wollte jeder Durchschnittsjünger der Philosophie sich mit den großen Meistern auf eine Stufe stellen. Damit ist ein natürliches Motiv zum Glauben an Autoritäten gegeben. Der Abstand zwischen den Durchschnittsjüngern und den großen Meistern scheint in der Philosophie besonders groß zu sein.

Dazu kommt ein zweites Moment. Die Philosophie will eine Welt- und Lebensanschauung liefern, die nicht nur unsern Verstand befriedigt, sondern auch unser Gemüt, ja, man kann sagen, alle Seiten unseres Wesens. Da ist es unvermeidlich, daß auch die Persönlichkeit des Philosophen als Faktor bei seiner Denkarbeit mitwirkt. Wir werden daher wohl unterscheiden müssen, ob eine bedeutende oder unbedeutende Persönlichkeit philosophiert, und selbstverständlich der bedeutenderen Persönlichkeit mehr Beachtung zu schenken geneigt sein. Also wieder ein Motiv zur Anerkennung von Autoritäten in der Philosophie, das ganz vernünftig ist, dessen wir uns nicht zu schämen brauchen.

Was die Befürchtung anlangt, es möchte die Anlehnung an historische Autoritäten uns an veraltete Kulturverhältnisse binden und den Bedürfnissen der Gegenwart entfremden, so ist zu erwidern, daß die Probleme der Philosophie z. T. in allgemein menschlichen Motiven wurzeln, die zwar äußerlich mit der Zeit wechseln, aber doch innerlich eine gewisse Konstanz bewahren.

Darum brauchen wir selbst auf die ältesten Denkversuche nicht hochmütig herabzusehen. Wir können von ihnen bei richtiger Deutung auch für die Gegenwart viel lernen.

Endlich darf auch das Bedenken wegen des unpraktischen Charakters der überlieferten Philosophie nicht übertrieben werden. So geräuschvoll und auffällig sind allerdings die Einflüsse nicht, die die Philosophie auf das Leben ausübt. Sie vollziehen sich meist im stillen, innerlich, unbemerkt, nicht sprunghaft, sondern allmählich. Gerade darauf beruht aber ihre Stärke und Dauerhaftigkeit. Wir brauchen keine künstlichen Veranstaltungen zu treffen, damit die philosophischen Ideen Zugang zum praktischen Leben finden. Die Ideen verschaffen sich diesen Zugang allmählich ganz von selbst, wenn sie nur wertvoll sind.

So wollen wir uns denn das Interesse an den großen philosophischen Systemen der Vergangenheit nicht durch falsche Bemängelungen trüben lassen, am wenigsten das Interesse an der Philosophie Arthur Schopenhauers.

---

[illegible] Halle a. S.


CANCELLED
MAR 5 1985


3 2044 105 198 774